VISIT…

МИШЕЛЬ ФУКО

РАННИЕ РАБОТЫ

Перевод с французского
О. А. Власовой

Санкт-Петербург
«ВЛАДИМИР ДАЛЬ»
2015

УДК 08+122/129
ББК 87
Ф94

Фуко М.
Ф94 **Ранние работы** / Пер. с фр. и предисл. О. А. Власовой. — СПб.: Владимир Даль, 2015. — 287 с.

ISBN 978-5-93615-152-1

Издание включает тексты Мишеля Фуко, опубликованные до 1961 г. и посвященные психологии. Во всех этих работах Фуко предстает в нетрадиционном для себя исследовательском амплуа — антрополога и психолога, — он ратует за «настоящую» психологию и стремится наметить горизонты антропологии как науки о человеке и его существовании. Тексты показывают методологические и тематические истоки творчества Фуко, первые шаги в формировании оснований будущих археологического и эпистемологического проектов. Уникальная постановка традиционных для Фуко проблем гуманитарных наук, их теории и практики показывает эволюцию его идей, обнажая позицию, с которой в свой зрелый период он будет яро бороться.

Книга адресована философам, психологам, психиатрам, а также всем, кто интересуется проблемами гуманитарной науки, ее методологии и истории.

УДК 08+122/129
ББК 87

© Издательство «Владимир Даль», 2015
© Власова О. А., перевод, предисловие, 2015
© Палей П., оформление, 2015

ISBN 978-5-93615-152-1

О. А. Власова

«Антропологический сон» Мишеля Фуко: ранние работы

Для абсолютного большинства своих поклонников Мишель Фуко как гениальный пророк истории и культуры появляется на сцене французской мысли в 1961 г., когда выходит его первая диссертация «История безумия в классическую эпоху». Многочисленные генеалогии его творчества начинаются именно с этой работы, и начало этой традиции положил сам Фуко: в интервью Жерару Роле, данном в 1970-е гг., он закрепляет титул «моя первая книга» именно за «Историей безумия»[1].

---

[1] *Foucault M.* Critical Theory/Intellectual History // Critique and Power / Ed. M. Kelly. Cambridge, MA: MIT Press, 1994. P. 114.

Однако в период с 1954 по 1960 гг. Фуко пишет и выпускает в свет четыре работы, которые, хотя и отличаются от его зрелого творчества, но показывают истоки его интеллектуального движения и узловые точки его интереса. В 1954 г. появляются два крупных произведения: сначала выходит «Введение» к статье Л. Бинсвангера «Сон и существование», следом появляется первая книга Фуко «Психическая болезнь и личность», и в них обоих Фуко обращается к психиатрии. В 1957 г. публикуются две статьи об истории и современных проблемах психологии: «Психология с 1850 по 1950 гг.» и «Научное исследование и психология». Конечно, по сравнению с интенсивностью его дальнейшего творчества, это не так много, но и не настолько мало, чтобы не заслужить исследовательского интереса.

В критической литературе — той, что вообще замечает этот ранний период Фуко, сложилось две противоположные трактовки. К примеру, переводчик «Психической болезни и личности» Алан Шеридан называет его фальстартом и трактует преимущественно как непродуктивное юношеское творчество[1]. В противоположность ему Брайан Смит в статье, специально посвященной этому

---

[1] *Sheridan A.* Michel Foucault: The Will to Truth. London: Tavistock, 1980. P. 195.

раннему опыту, предлагает называть ранний период творчества Фуко пред-археологическим и настаивает, что он закономерно вписан в последующее творчество мыслителя[1].

Не подлежит сомнению то, что ранний Фуко — Фуко 1954—1957 гг. — мало похож на того, что известен всем историкам философии XX века: характер проблематизации этого раннего творчества еще отмечен четким влиянием феноменологии. Однако, если говорить о стиле и о характере интуиции этого «молодого» Фуко, то сразу же бросается в глаза один важный момент: несмотря на «юношеский» почерк, который очень скоро уйдет в прошлое, мышление Фуко уже необычайно цельно и зрело — словно бы для него не требовалось подготовительной дороги, словно бы оно даже не должно было набраться силы, словно перед тем, как взлететь, нужно было сделать всего лишь пару взмахов крыльями — одним словом, словно Фуко уже родился с той необычайной интуицией, которую часто припоминают, когда говорят о его гениальности.

Ранний Фуко — это психолог и антрополог. Своими работами, посвященными истории представлений о психическом заболевании, развитию психологии последнего столетия, своей критикой стату-

---

[1] *Smyth B.* Foucault and Binswanger: Beyond the Dream // Philosophy Today. Spep Supplement. 2011. P. 94.

са психологического исследования, а также авторской герменевтикой работ Людвига Бинсвангера он намечает весьма интересный проект, который не только идеально вписывается в историю философии и ее метафизических поисков, но и имеет решающее значение в генезисе его собственной мысли. Поэтому увлеченность Фуко психологией и антропологией одновременно и отрывает ранний период от зрелого творчества, и связывает его с ним воедино, обнажая истоки археологических и эпистемологических прозрений. Здесь мы видим не столько формирование проблематики, сколько оформление фукольдианского взгляда — того, который окажется настолько убедителен, что после Фуко уже будет невозможно смотреть и мыслить иначе.

«Спокойная совесть» психологии: истоки и актуальность критического проекта

Психология и психиатрия привлекают Фуко уже в студенческие годы. У истоков этого интереса стоит Жорж Гюздорф, который в 1946—47 гг. вместе с Жоржем Домезоном читает на курсе Фуко психопатологию. Фуко слушает также лекции Анри Эя, знакомится с основанной им вместе с Эже-

ном Минковски группой «Психиатрическая эволюция», посещает лекции Даниэля Лагаша, известного сторонника синтеза клинической психологии и психоанализа, а затем поступает в Институт психологии, где его преподавателями становятся Жан Делай, Пойе и Пьер Пишо. Последний, наблюдая за чрезвычайно инициативным и любознательным молодым человеком, тогда спросил: «Вы хотите заниматься научной психологией или такой, какую преподает Мерло-Понти?» Этот вопрос становится поворотным и настолько задевает Фуко, что тот вспоминает о нем в течение всей жизни. Именно на этом вопросе он основывает сюжет одной из первых своих статей о психологии.

Центральной фигурой, благодаря которой Фуко входит в пространство психиатрии, становится Жаклин Вердо, приятельница его матери, которую та просит присматривать за ним в Париже. По предложению Андре Омбредана она тогда переводит работу психиатра Людвига Бинсвангера «Сон и существование». Поскольку статья была насыщена философской терминологией, Вердо просит помощи у Фуко, который соглашается выступить консультантом перевода. В 1952—53 гг. для работы над переводом они часто встречаются в кабинете Фуко в Эколь Нормаль, а также несколько раз ездят в Швейцарию и показывают перевод самому Бинсвангеру.

По окончании перевода Вердо предлагает заинтересовавшемуся текстом Фуко написать к нему предисловие. «Если вам понравилась книга, напишите к ней предисловие», — говорит она, не предполагая, чем это обернется. Фуко не заставляет ее долго ждать, и вскоре Вердо получает масштабный конверт с надписью: «Вот вам пасхальное яйцо» — предисловие превосходит саму работу Бинсвангера в 2 раза[1]. Но сам Бинсвангер одобряет текст, и в 1954 г. перевод вместе с предисловием выходит в издательстве «Desclée de Brouwer» в серии «Антропологические тексты и этюды». Приблизительно в тот же период Дени Гюйсман, желая расширить «Историю философии» словаря Альфреда Вебера, просит Фуко написать эссе «Психология с 1850 до 1950 гг.»[2], опубликованное в 1957 г. В том же году вышла статья «Научное исследование и психология»[3].

---

[1] *Foucault M.* Introduction // Binswanger L. Le Rêve et l'existence. Introduction et notes de M. Foucault; traduit par J. Verdeaux. Paris, 1954. P. 9—128.

[2] *Foucault M.* La Psychologie de 1859 à 1950 // Histoire de la philosophie européenne. T. 2. Tableau de la philosophie contemporaine. Eds. A. Weber, D. Huisman. Fishbacher, 1957. P. 591—606.

[3] *Foucault M.* La recherche scientifique et la psychologie // Des chercheurs français s'interrogent. Orientation et organisa-

Академическая деятельность Фуко в то время была также тесно связана с психологией: с осени 1951 до весны 1955 гг. он читает лекции по истории психологии в Эколь Нормаль, а также водит своих студентов в госпиталь Св. Анны; с октября 1952 г. преподает психологию и историю в Университете Лилля, посвящая значительную часть своих лекций психоанализу, экзистенциальному анализу Бинсвангера и Куна, а также психофизиологии Павлова. Как мы видим, говорит он тогда о том же, о чем пишет в своих ранних статьях.

Психологически-антропологическая тема — сквозная для раннего Фуко, Фуко 1950—1965 гг. Именно с ее проработки он начинает свой антропологический проект. Можно даже сказать, что очарованность антропологией, а потом крайне негативное к ней отношение — исходный пункт эпистемологической критики. 1950-е гг. — это время, когда сам Фуко плывет на антропологической волне. Начало этого движения заметно уже в том тексте, который считается первой философской работой Фуко, — в рукописи лекционного курса «Познание человека и трансцендентальная рефлексия», прочитанного им в 1952—53 гг. в университете Лилля, где он обращается к антропологической

---

tion du travail scientifique en France / Éd. É. Morère. Toulouse: Privat, 1957. P. 173—201

теме в философии XIX века: у Канта, Гегеля, Фейербаха, Маркса, Дильтея, Ницше. Именно в этом курсе он разбирает «Логику» Канта и завязывает три вопроса кантовской метафизики на четвертом — вопросе о человеке.

Этот ранний психологически-антропологический проект Фуко показывает изначальную точку его движения, включенность в традицию, которую уже скоро сам он будет ниспровергать, и ставит его фигуру в ряд классиков, во всяком случае, позволяет назвать его имя в одном ряду с именами Канта и Хайдеггера, позволяет сказать: «Кант, Хайдеггер, Фуко». При этом ключевое слово для всех троих философов — слово «проект»: проект Фуко в «Психологии с 1850 по 1950 гг.», в «Научном исследовании и психологии», во «Введении» к Бинсвангеру, а также в «Психической болезни и личности» покоится на тех же изначальных посылках, что и трансцендентальный проект Канта и проект фундаментальной онтологии Хайдеггера. И совершенно не случайно в конце жизни он говорит о решающей значимости для его идей Хайдеггеровой философии[1]. Тогда это воспринималось как предсмертный возврат к метафизике, но если пристально всмотреться в работы, вышедшие до «Истории

---

[1] *Foucault M.* Final Interview // Raritan. 1985. N 5. P. 8.

безумия», это признание не кажется неожиданным.

Можно сказать, что в этих работах Фуко философско наивен, этим и любопытны все ранние тексты. Из уст этого философа-эпохи очень непривычно слышать слова «настоящая психология», «подлинное становление», «исходное движение экзистенции», точно так же как и непривычно видеть в его текстах какие-то поиски подлинности, правильности, истинности, стремление что-то кому-то доказать — не говорить от имени, не свидетельствовать, а бороться во благо и ради. Тут еще заметна юношеская пылкость, задор опровержения оснований, чувство обладания истиной, которые уже после «Истории безумия» Фуко будет, по крайней мере, скрывать.

Изначальный посыл первых трех статей Фуко, несомненно, критический, и в этой критике можно различить два пласта. Во-первых, это критика методологическая, построенная на прояснении мировоззренческих и методологических оснований психологии и психиатрии, рассматривающая их как область исследования определенного предмета. Во-вторых, это герменевтическая критика, трактующая психологию и психиатрию как развивающиеся исследовательские пространства и стремящаяся по-новому взглянуть на их историю, схватить изначальные импульсы их исторического развития.

Методологическая критика психологии избирает своей мишенью самое «святое» этой науки — ее идентификацию как области исследования. Именно поэтому для Фуко становится таким важным описание ее предмета, исследовательских приемов, способов удержания собственных границ. За всеми этими внешними ориентирами он стремится разглядеть то, как психология понимает себя, как она определяет себя как науку: науку о чем, науку в отличие от чего, науку посредством чего.

Во многом эта методологическая критика отдает духом Просвещения: она напоминает нам кантовскую критику метафизики, юмовскую критику теологии, гегелевскую критику философии истории и все нововременные поиски идентификации, которые большинство философских отраслей к тому времени, когда свою критику строил Фуко, уже давным-давно оставили позади. Однако в своих работах — и здесь даже можно оговориться: во всех своих работах — Фуко показывает, что психология как наука о человеке в своем развитии, в своей истории имеет особенности, которые до сих пор сохраняют вопросы идентификации. И здесь методологическая критика начинает переплетаться с герменевтической.

Герменевтическая критика Фуко — это герменевтика историческая. В историческом взгляде,

т. е. заглядывая по ту сторону исторического развития психологии и психиатрии, Фуко отыскивает отправные моменты движения. Для него эта история психологии и психиатрии говорит сама за себя, сама о себе рассказывает, и к ней остается лишь внимательно прислушаться. Поэтому во всех его ранних работах — и это станет характерным почерком философа — мы видим обязательные исторические экскурсы, которые, в отличие от экскурсов из учебника, пытаются вывести на свет не даты и факты, открытия и заимствования, но смыслы и значения, открыть принципы их наследования и трансформации. Уже в психологических работах история для Фуко — это история смыслов и их становления.

Ключ и к методологической, и к герменевтической критике Фуко — сама идентификация психологии, та идентификация, к которой когда-то вынудили его самого. Поэтому пассаж, открывающий его статью «Научное исследование и психология» и описывающий впечатления от разговора с Пьером Пишо, в этом отношении можно называть отправным: «Это был один из самых известных белых халатов от психологии, и я надеюсь, он не будет против, если я процитирую одно из его замечаний; я делаю это без малейшей иронии, лишь только в порыве удивления; он спрашивал у новичка, хочет ли тот заниматься „психологи-

ей", как М. Праден и М. Мерло-Понти, или все же „научной психологией", как Бине и прочие современные исследователи, которых он из скромности не назвал. Я уверен, что он не сохранил воспоминаний об этом вопросе, или, скорее, он уж не помнит, что задал его именно мне; должно быть, ему он казался рядовым и само собой разумеющимся, подобно тому, что задает профессор хорошему ученику: гуманитаристика или технические науки? Но, как и многие другие само собой разумеющиеся вещи, вопрос этот был чрезвычайно значим и имплицитно отсылал к одной из наиболее фундаментальных структур современной психологии. Что такое наивное понимание исходит от психолога, удивило меня. Но упорная работа истины всегда преодолевает удивление. Исторические априори нынешней психологии предполагают возможность для нее (по принципу взаимоисключения) быть или не быть научной. Мы не спрашиваем у физика, хочет он или нет быть ученым, а у специалиста по физиологии альпийских кузнечиков — хочет ли он написать научную работу»[1].

Когда-то в студенческие годы автору этих строк задали подобный вопрос: «Определитесь, хотите Вы заниматься психологией или философскими поисками». Под философскими поисками тогда

---

[1] С. 242–243 наст. изд.

понимались фигуры самого Фуко, Лакана, Бинсвангера и прочих. Это поистине удивительное совпадение, удивительное в плане эпистемологической значимости самого вопроса: не важно, как отмечает сам Фуко, кто задал его, помнит ли он, что этот вопрос когда-то прозвучал, и прозвучал именно в этот адрес, важно то, что пространство психологии до сих пор допускает такую постановку вопроса, актуализирует именно такую ситуацию выбора и до сих пор хранит от постороннего вмешательства свои жесткие, но одновременно воображаемые границы. Каким же образом стали возможны эти два вопроса, точнее: каким образом и почему могло произойти так, что один и тот же вопрос прозвучал во Франции 1950-х и в России начала 2000-х при всем различии традиций, направленности поисков и самих участников диалога? Понять эту цикличность вопрошания психологии можно, если обратиться к самой истории этой науки, особенно ко времени на рубеже XIX—XX веков, когда она обретает свою самостоятельность.

Практически до конца XIX века психология существовала и развивалась в горизонте философии. Философская психология стала нововременным проектом внерелигиозного учения о душе, точнее, учения о психических способностях индивида. Поворотной фигурой здесь, безусловно, стал Р. Декарт с его идеей двух субстанций, а также

с принципами научного исследования. И надо признать, что он до сих пор объединяет философию и психологию. Теория души впоследствии была развита в работах Дж. Беркли, Д. Юма, Дж. Локка, Б. Спинозы. Постепенно эти «копания» в душе приобрели характер исследования ее психических способностей — ощущений, восприятия, представления, памяти, мышления и прочего. Как раз тогда и формируется предметная область будущей науки: входит в широкое употребление сам термин «психология», выделяются основные предметные области соответственно основным исследуемым психическим способностям и формируются первоначальные исследовательские стратегии.

Особенно здесь следует отметить немецкую философскую психологию эпохи Просвещения, развитую в работах К. Вольфа, И. Н. Тетенса и их последователей[1]. Она — тот мостик, который связывает психологию нововременную и современную, психологию и антропологию, психологию и философию. В работах немецкой школы философская психология достигает своего предельного развития, можно даже сказать, развития избыточного. В трудах ее представителей она окончательно дифференцируется на рациональную и эмпирическую,

---

[1] См.: *Васильев В. В.* Философская психология в эпоху Просвещения. М.: Канон+; Реабилитация, 2010.

специфицируется и становится этакой громадной и четкой систематизированной махиной. Немецкая философская психология — это учение о психических способностях, имеющее в своей структуре, как правило, два уровня: психологии рационалистической и эмпирической.

Параллельно с ее формированием, в XVIII веке, начинают развиваться экспериментальные психологические исследования, откуда эмпирическая психология начинает черпать данные для своих прозрений. И постепенно, с усилением экспериментальной составляющей, психология начинает маргинализоваться по отношению к философии. Вспомним, что официальной датой рождения психологии в большинстве случаев считается 1878 г. — дата открытия В. Вундтом экспериментальной лаборатории. Эксперимент приносит психологии дух объективности, и она получает основание для идентификации себя как отличной от философии объективной науки. Именно этот решающий скачок психологии Фуко и кладет в основу ее методологической критики. Однако надо помнить, что на этом развитие психологии не останавливается.

Вторым скачком на пути истории психологии становится развитие психоанализа. Фрейд, при множестве оговорок и указаний на противоречия, привносит в психологию вектор глубины. Он возвраща-

ет ей «смысл», который она утратила, отделившись от философии, поэтому можно сказать, что психоанализ — это своеобразная философия от психологии. Вторая часть этой трактовки не менее важна, чем первая, поскольку она сыграла решающую роль в истории восприятия самого психоанализа. Психоанализ никак нельзя назвать философией как таковой, поскольку его система не выдерживает даже минимальной онтологической и гносеологической критики, однако как философию от психологии, философию, принесшую психологии смысл, его рассматривать можно.

Поле психологии XX века, современной психологии как науки сформировалось благодаря этим двум скачкам — ориентации на дух объективности и поискам смысла. И этому Фуко уделяет пристальное внимание во всех своих ранних работах.

Возникшая таким образом психология стала уделять серьезное внимание экспериментальным исследованиям — разумеется, со всеми оговорками относительно эксперимента и исследования по отношению к психике человека — и она стала интерпретировать эти данные в русле психоаналитической герменевтики. Примечательно, что наша отечественная психология до сих пор выдвигает в качестве одного из требований к работам (в особенности диссертационным) исследование, анкетирование, эксперимент. И не менее примечательно,

что вектор интерпретации в теоретической или консультативной психологии, вне зависимости от направления, в рамках которого эта интерпретация развивается, до сих пор остается, по сути, психоаналитическим. Поиски смыслов здесь не опираются на онтологический или гносеологический фундамент, как это было до «освобождения» психологии (психологии эмпирической) от философии, а избирают схему «самоотсылания», т. е. подкрепляются лишь в горизонтальной плоскости — посредством связей между рядоположными элементами.

При всей обобщенности и некоторой противоречивости приведенной нами краткой схемы истории формирования и обособления психологии, именно на ней в своей критике основывается Фуко. Поэтому, если посмотреть на критицизм Фуко со стороны, кажется, что он не лишен сарказма: в своей критике он предельно жесток, жесток точно так же, как жестка та схема истории психологии, на которую он опирается. Однако это только со стороны.

Фуко поднимает очень серьезные вопросы исторического статуса психологии как науки, эпистемологического статуса ее методологии, и цель его, по сути, — не уколоть и раскритиковать психологию, а постараться посмотреть намного выше, намного глубже и намного дальше. Здесь он следует

тому сомнению, о котором давным-давно говорил Декарт, оно — не цель, а средство, но средство весьма радикальное.

Вернемся же к острому вопросу об идентификации, когда-то зацепившему Фуко и до сих пор актуальному не только для Франции. Своим прозорливым взглядом, тем взглядом, которым он будет смотреть вглубь истории в более поздних эпистемологических сюжетах, Фуко подмечает очень важный феномен. Психология XX века в своей истории и в своей современности существует в ситуации методологического и онтологического разрыва, словно окруженная высокой стеной и водяной траншеей. Где-то совсем вблизи нее находятся философская антропология и философия сознания, традиция которых сама является следствием раскола конца XIX — начала XX вв.

Психология XX века — та, которая единственно и называется теперь психологией — для Фуко отмечена фундаментальной онтологической неукорененностью. Она не связана с философией и философской антропологией, и часто сама акцентирует этот разрыв, не образует единства с учением о сознании, по большей части также отошедшим теперь к философии, не всегда является наследницей учения о психических способностях. Поэтому понятия психологии настолько онтологически зыбки. Эти понятия не могут описываться в рам-

ках заимствованной психологией научной объективности, поскольку будучи описаниями психических состояний, ускользают от всякой возможной объективизации, в силу своего антропологического характера они требуют онтологической укорененности, которой из-за наличествующего разрыва и раскола не имеют.

В методологических спорах XIX—XX вв., будоражив всех европейских гуманитариев, психология выбрала сторону наук о природе. Благодаря идентификации себя как объективной науки она отделилась от философии, но, тем не менее, наукой о человеке она быть не перестала. Тоской по противоположной идентификации стал бум проективных теорий и методик, которые, претендуя на дополнение естественнонаучной по сути своей методологии, так и не завоевали статус ведущих, и в настоящее время используются лишь вместе со стандартными психологическими тестами.

Следствием онтологической неукорененности психологии стала зыбкость ее методов. В статье «Научное исследование и психология» Фуко отмечает тот факт, что психологические методики, по большей части, имеют лишь внутреннюю валидность, т. е. либо подтверждаются другими такими же методиками, замыкаясь таким образом в своей собственной «ложной» валидности и объективности, либо более сложным путем позволя-

ют получить результаты, видные невооруженным взглядом. Именно поэтому, в силу онтологической неукорененности самой психологии, ее методики часто не имеют прогностической ценности, не открывают ничего нового, лишь подтверждая уже имеющиеся догадки. Они имеют лишь плоскостной характер, не открывая глубины. Тот, кого после соответствующего психологического теста называют флегматиком, и так заранее уже знает, что он медлительный и упертый, что он тяжело раскачивается, а тот, кто признается холериком, без сомнения, догадывается, что очень легко выходит из себя, активен и взбалмошен.

Психологические тесты имеют ценность, вскрывая закономерности: они могут связать агрессивность с тревожностью и фрустрацией, уровень эмпатии с эмоциональностью и т. д., поэтому эти «соотносительные» исследования так часто встречаются в психологии, составляя ее основную массу, и именно поэтому нахождение связей и закономерностей лежит в основе психологического исследования. Однако беда психологии в том, что установленные связи стимулируют развитие психологической теории лишь вширь, а не вглубь. В этих плоскостных по своему характеру стандартизированных методиках особняком стоят проективные тесты. В силу своей претензии на глубину они трудно стандартизируются, но глубина эта так

и остается онтологически неукорененной, рождая как недоверие самих психологов, так и претензии философов.

На эти вещи и указывает Фуко в своей беспощадной критике. И дело здесь совсем не в том, чтобы, следуя ему, упрекнуть одну из самых популярных ныне наук в ложности и необоснованности, речь идет не об этом, и претензий такого рода уже «эпистемологическая» фукольдианская критика не предъявляет. Фуко описывает исходную историческую ситуацию становления психологии как науки, тот выбор, который сама она сделала на пороге своего храма, и который теперь делает каждый, кто ступает на этот порог. Он указывает на тот факт, что в самой психологии, в ее теории и в практике психологического исследования одни провалы и пробелы: отделившись от философии, сделав принципиально иной выбор — выбрав идеал научной объективности — она так и не смогла выстроить единого здания науки с прочными онтологическими и методологическими основаниями, со стройной системой интерпретации и строгой понятийной сеткой. Она, в итоге, не может обосновать саму себя и поэтому с такой легкостью и с таким желанием обретает прикладную направленность: не от потребности практики и постороннего по отношению к ней запроса, а в силу своей собственной необходимости, поскольку единственная стра-

тегия ее существования — линейное плоскостное движение.

Отдельная тема здесь — практика психологии, практика не исследования, а консультирования. Фуко практически не уделяет ей внимания, но ее статус закономерно обосновывается исходя из его описания статуса психологии теоретической, с одной лишь оговоркой. Не находя онтологического гаранта в самой психологии, практика консультирования, как это ни странно, в его поисках обращается к другим предметным пространствам. Она выходит из искусственного пространства психологических теорий и, сталкиваясь с реальностью человеческой жизни в ситуации консультирования, ищет твердую почву. В трех своих основных направлениях теория консультирования — это совсем не психологическая теория: для психоанализа это метапсихология (этакий сплав биологической теории развития, этической теории культуры и философской теории символизации), для бихевиоризма — теория поведения (во многом представляющая собой антропологически адаптированную версию теории инстинктивного животного поведения), для гуманистической психологии — экзистенциальная теория человеческого существования и коммуникации (явившаяся следствием развития идей феноменологии и экзистенциальной философии в практике психологии и психиатрии). Отсутствие

прочной теоретической платформы в самой психологии, стало быть, делает практику консультирования невозможной, ибо она, в отличие от психологии теоретической, не может замкнуться на самой себе, а требует работы с пространствами негативности человека. Необходимость работы с этой негативностью и уводит практику психологии от самой психологии.

Обращение к измерениям негативности человека сближает психологию с психиатрией, и для Фуко, особенно Фуко раннего, они существуют в связке наук о человеке и его природе. Однако ситуация психиатрии, ее истории и ее идентификации в описании Фуко несколько иная, чем ситуация психологии. Исходная точка психиатрии как науки — практика, а не теория, причем, практика исключения и изоляции, что Фуко будет последовательно показывать в своей «Истории безумия в классическую эпоху». Психиатрия забывает свою историю, будет повторять он всю свою жизнь, она не может признать, что как наука выросла всего лишь из ночлежки для бездомных. Исходное пространство психиатрической практики для него — изоляция, исходный психиатрический институт — приют.

Спустя определенное время, благодаря учению о дегенерации и путем сближения с анатомией и физиологией, а также идентификации с невроло-

гией и невропатологией, психиатрия начинает свое становление не только как практика, но и как теория, постепенно приобретая статус одной из ветвей медицины. Теперь в основе ее — теория психической дегенерации, центральный институт — психиатрическая больница. По сути, современная психиатрия — дитя именно этого процесса.

Однако вот уже век внутри самой психиатрии бурлят сомнения в ее идентификации. Даже обозначая себя как медицинскую науку, опирающуюся на идеал объективности естественных наук, она не может не признать, что в то же время, в силу того, что основным ее пространством исследования является человек и его психика, она является отчасти и гуманитарной наукой, наукой о человеке. Относительные неуспехи теории и терапии биологического направления, этап кризиса биологической психиатрии акцентировали в XX веке именно эту идентификацию психиатрии и привели ее к поискам не объективной, а онтологической укорененности. Следствием, а также свидетельством этой ситуации стало обращение психиатрии к философии, развитие экзистенциально-феноменологической психиатрии и антипсихиатрии.

Возврат биологической парадигмы и недавние успехи биологической психиатрии, тем не менее, не позволяют психиатрии забыть философию. И дело тут совсем не в обычной симпатии. Как

наука с двойственным статусом — как наука о болезни и объективная наука, но в то же время как наука о человеке и наука о субъективности — психиатрия всегда будет вынуждена метаться между двумя полюсами идентификации: идеалом объективности естественных наук и необходимостью онтологической укорененности своего учения о человеке и своей практики. Наравне с медицинской наукой, психиатрия продолжает оставаться наукой антропологической, описывающей измерения негативности человека, и часто так же, как и психология, выражает свою идентификацию как науки о человеке не в теории, а в практике, в частности, в практике психотерапии.

Эти лабиринты истории психологии и психиатрии — исходная точка археологии и эпистемологии Фуко. Именно опираясь на историю психологии, в дальнейшем он начнет развивать метод археологии гуманитарных наук, нашедший отражение в «Словах и вещах», отталкиваясь от истории психиатрии он будет строить здание своей исторической эпистемологии, впоследствии продолжая ее в других предметных пространствах. В археологических и эпистемологических исследованиях Фуко уже распрощается с мыслью об идеальной психологии и идеальной психиатрии, отойдет от акцентирования наук о человеке, однако именно этот проблемный статус идентификации психологии и

психиатрии выступит изначальным пространством рождения его методологии.

Следует заметить, что Фуко, даже занимаясь историей психологии и психиатрии, не представляется историком в обычном смысле этого слова. Его не интересует история фактов, теорий и открытий сама по себе и ради себя самой. Уже в ранних работах в фокусе его внимания — история идентификации науки, ее самоопределения, по сути — история формирования ее архива. Те или иные события обычной истории поэтому приобретают в его интерпретации совершенно иное значение, непохожее на значение, придаваемое им официальной историей психологии и психиатрии. Беспристрастность в анализе смотрится со стороны как беспощадная критика. Психиатры и психологи для Фуко — люди, которые этой истории знать не желают. В интервью газете «Le Monde» от 22 июля 1961 г. он говорит: «Поступив в Нормаль в 1946 г., я работал с философами, а также с Жаном Делаем, который и познакомил меня с миром безумия. Но я не занимаюсь психиатрией. Что мне интересно, так это вопрос об истоках безумия. Спокойная совесть психиатров меня разочаровала»[1].

---

[1] La folie n'existe que dans une société: entretien avec J.-P. Weber. Le Monde. No 5135. 22 juillet 1961 // Foucault M. Dits et ècrits. T. I. (1954–1975). Paris: Gallimard, 2001. P. 195.

То же самое он повторил бы и в отношении психологии.

Фуко смотрит на психологию в контексте наук о человеке, поэтому для него она — прежде всего антропологическая наука, можно даже сказать, основная антропологическая наука, как-то (как именно, он и пытается понять) заплутавшая в лабиринтах своей истории. Переходя от сомнения к методологическим копаниям, он перескакивает с психологии реальной на психологию идеальную и, говоря о психологии как о науке о человеке, о подлинной и истинной психологии, он подразумевает уже, скорее, какое-то идеальное пространство, свой собственный идеальный образ психологии. Зачем же вся эта критика и все сомнение, к чему эта идеализация и что за всем этим стоит?

Кант — Хайдеггер — Фуко

Здесь необходимо вспомнить те фигуры, которые мы пропустили, а именно фигуры Канта и Хайдеггера, и актуализировать слово «проект». Какой же проект связывает воедино Канта, Хайдеггера и Фуко?

Прежде чем перейти к копаниям в лабиринтах этого философского треугольника ABC, нужно отметить важный момент, без упоминания которого

все связи между тремя философами могут рассыпаться вдребезги. Ключевые слова в этой истории — «интерпретация» и «ошибка». Когда-то B интерпретировал идеи A так, что после него N понял и A, и B совсем не так, как говорили они сами, а C, увлеченный и A, и B, и N понял их всех по-своему, взяв чуточку ошибок и искажений от каждого. О чем-то подобном говорил Этьен Жильсон, подчеркивая, что история философии — это история продуктивных ошибок. Такая история и ждет нас впереди.

Итак, начнем. В идеально выстроенной краткой истории психологии, представленной нами выше, особняком стоит фигура Канта: психология, выстраивая свою историю, говорит о нем редко. Однако его не следует забывать. Исследования Канта шли в русле той философской психологии, которая развивалась в Германии начиная с Вольфа: его философская система покоилась на учении о психических способностях, в то время традиционном для психологии. Однако, помимо этих психологических штудий, у Канта появляется и антропологический проект, который в нашей истории играет центральную роль, поскольку именно с него начинается сеть коллизий, приведших в конечном счете к критике Фуко.

«Антропология...» — серия лекций, впоследствии изданных Кантом как «Антропология с праг-

матической точки зрения» — мыслилась им самим как продолжение эмпирической психологии. При этом, разделяя психологию на рациональную и эмпирическую, к первой он относил познание предметов внутреннего чувства как оно получено из чистого разума, ко второй — учение о каузальных связях явлений внутреннего опыта и дескриптивную науку о всеобщих формах внутреннего опыта, о душевных способностях, и фактически, практиковал последнее. Антропология представляется Кантом как развитие эмпирической психологии и дает представление о выражении всеобщих оснований психических способностей в жизни людей[1], об эмпирическом функционировании способностей человека, их «существовании» (у индивидов) и применении[2]. Для Канта антропология — это прикладная по отношению к рациональной психологии и его трансцендентальной эстетике наука, причем, наука не обязательно философская, т. е. не обязательно философская антропология. И здесь сразу же стоит отметить первый узловой момент.

Для Фуко антропологизация Канта произошла во многом благодаря Хайдеггеру, с чьей легкой ру-

---

[1] *Васильев В. В.* Философская психология в эпоху Просвещения. С. 334.

[2] *Перов Ю. В.* Антропологическое измерение в трансцендентальной философии Канта // Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. СПб.: Наука, 2002. С. 94.

ки Кант и стал антропологом. В этой антропологизации Хайдеггер, разумеется, противостоит традиции кантианства и неокантианства, понимающих Канта в гносеологическом ключе. Эрнст Кассирер, характеризуя его как узурпатора, вторгшегося в кантовскую систему силою оружия, подчеркивает: «Хайдеггер противопоставляет неокантианству тезис об исконно-метафизическом характере кантовской постановки проблемы. Учение Канта для него не „теория познания", а прежде всего и в своем корне „онтология", оно есть открытие сущности человека»[1]. И действительно, для Хайдеггера Кант «...эксплицитно и осознанно возводит основные вопросы метафизики и философии вообще к вопросу „что такое человек"»[2], «...Кант относит эти три вопроса подлинной метафизики к четвертому, „что такое человек"»[3], «кантовское обоснование показывает: обоснование метафизики является вопрошанием о человеке, т. е. антропологией»[4].

---

[1] *Кассирер Э.* Кант и проблема метафизики: Замечания к интерпретации Канта Мартином Хайдеггером // Кассирер Э. Жизнь и учение Канта / Пер. с нем. М. И. Левиной. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 394.

[2] *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М., 1993. С. 170.

[3] *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики / Пер. с нем. и послесл. О. В. Никифорова. М., 1997. С. 124.

[4] *Там же.* С. 120.

Действительно, именно Хайдеггеру мы обязаны акцентированием внимания на том факте, что Кант замкнул три основных вопроса своей философии на четвертом. Это указание сам Кант допускает лишь единожды в своем творчестве, в «Логике», где он указывает: «Сферу философии в этом всемирно-гражданском значении можно подвести под следующие вопросы: 1) Что я могу знать? 2) Что я должен делать? 3) На что я смею надеяться? 4) Что такое человек? На первый вопрос отвечает метафизика, на второй — мораль, на третий — религия и на четвертый — антропология. Но, в сущности, все это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему»[1]. Хайдеггер акцентирует эту имеющуюся только в «Логике» линию: «Однако Кант не просто приставляет четвертый вопрос к первым трем... Этими словами сам Кант однозначно выразил собственный итог своего обоснования метафизики. <...> Да, об антропологии Кант говорит лишь в общем. Но из выше разъясненного, без сомнений, ясно, что лишь философская антропология может взять на себя обоснование собственно философии, metaphysica specialis»[2].

---

[1] *Кант И.* Логика // Кант И. Трактаты. СПб., 1996. С. 438.

[2] *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. С. 121.

Хайдеггер принес этот «миф» в философию XX века. Ю. В. Перов совершенно справедливо отмечает: «Хайдеггер предельно серьезно воспринял призыв Канта в „Логике" к антропологическому обоснованию общей и специальной метафизики в контексте „философии во всемирно-гражданском плане", и с этой целью обратился к содержанию „Антропологии с прагматической точки зрения" Канта. Полученный им результат, учитывая трактовку Кантом антропологии как эмпирической науки, был заранее и целиком предсказуем: антропология Канта оказалась совершенно непригодной для целей обоснования метафизики, и причину такой непригодности Хайдеггер обоснованно усмотрел в эмпирическом характере кантовской антропологии. <...> Вывод Хайдеггера: та антропология, к которой Кант причислял три главных метафизических вопроса, — это совсем не та „эмпирическая антропология", о которой он обычно писал ранее и везде, а иная „трансцендентальная антропология"»[1].

Посредством антропологизации Канта Хайдеггер стремился разрешить проблемы собственной фундаментальной онтологии, в частности, разрыв между онтологией и онтикой, который так и

---

[1] *Перов Ю. В.* Антропологическое измерение в трансцендентальной философии Канта. С. 34—35.

остался слабым местом его системы. Посредством обращения к антропологии Хайдеггер пытается выстроить линию «философская антропология — метафизика Dasein как фундаментальная антропология», обращаясь к основаниям и истокам всякого философствования как онтологического вопрошания. Исходным для Хайдеггера являлся вопрос о той точке, из которой можно в принципе поставить вопрос о бытии, этакий онтологически-гносеологический вопрос, в котором антропологизация эмпирической психологии Канта приходилась как нельзя кстати. Учитывая следы кантовского априоризма в самой Хайдеггеровой системе, установление четкой связки «трансцендентальная эстетика (рациональная психология) — эмпирическая психология» и антропологизация последнего элемента давала Хайдеггеру возможность не только укрепить шаткий ствол, но и нарастить мощную крону.

По сути, именно антропология в философии приходит на место эмпирической психологии. Она восполняет тот пробел, который остается в ней после освобождения психологии. Это не означает, что философская антропология XX века подобна философской психологии XVIII—XIX вв., их предметные сферы, исследовательские приемы, да и пути развития совершенно различны, однако схож их первоначальный методологический статус в ранге философии как таковой. Антропология

есть прикладная онтология, она на уровне человека позволяет увидеть принципы основоустройства бытия, поскольку именно человек эти принципы и выражает. Следует отметить, что последнее заключение применимо не ко всякой философии и не ко всякой антропологии, однако по отношению к антропологии экзистенциальной, в русле которой движется ранний Фуко в своих работах, оно более чем справедливо.

Однако антропологизм Хайдеггеровой антропологизации Канта также достаточно спорен. Ставя вопрос о бытии как таковом, Хайдеггер всячески отграничивал онтологию и онтику, и соотношение этих двух уровней вопрошания о бытии было одним из узловых моментов его фундаментальной онтологии. Анализируя Канта, сам он в конце концов признавал: «Было бы поспешным лишь в связи с тем, что Кант относит эти три вопроса подлинной метафизики к четвертому, „что такое человек?", считать эти вопросы антропологическими и передавать обоснование метафизики философской антропологии. Антропология не обосновывает метафизику лишь потому, что она есть антропология»[1].

Кант для Фуко отмечает поворотный момент в истории западной философии, поскольку именно он в своих работах ставит проблему человека и

---

[1] *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. С. 124.

делает первые шаги к антропологии как философскому учению о человеке. В этой точке для Фуко пересекаются философия и психология. В беседе с Аленом Бадью, состоявшейся 27 февраля 1965 г. он говорит: «Начиная с Канта происходит кардинальное изменение, теперь начинают двигаться не от бесконечности или истины, а ставят проблему человека как своеобразную проблему доступной тени; начиная с Канта бесконечность представляется посредством конечности, и именно в этом смысле кантианская критика несла с собой возможность — или опасность — антропологии»[1].

Ранние работы Фуко — это своеобразные блуждания наощупь. Здесь еще нет той завершенности, статности и красоты, которую историческая эпистемология как история систем мысли обретет позднее. Мы видим лишь обрывки, многочисленные имплицитные маркеры, слова, фразы, едва заметные ходы, во множестве рассеянные по ранним работам, которые указывают на то, что вот-вот родится. Идея ведь никогда не вызревает последовательно, ее история — это не линейная история этапов и прямого наследования, но, скорее, история хаотических вспышек, впоследствии, словно в одно мгновение, в луче гениальной интуиции сли-

---

[1] Philosophie et psychologie: entretien avec A. Badiou (27 février 1965) // Foucault M. Dits et écrits. T. I. P. 466.

вающихся воедино. Поэтому историю ошибочных прочтений и превратных интерпретаций можно завершить лишь обратившись к тому, что говорит Фуко в своих ранних статьях и в первой книге.

Сюжеты воображаемого: Фуко и Бинсвангер

Первая работа Фуко — «Введение» к статье Бинсвангера «Сон и существование» — уже формирует тот стиль, который будет отмечать все его последующее творчество, правда, с тем исключением, что здесь он сам обозначает эту особенность. С первых строк мы читаем: «На этих вводных страницах мы не стремимся, следуя обычному для введений парадоксу, еще раз проделать тот путь, что проделал в «Сне и существовании» сам Бинсвангер. К этому, конечно, подталкивает сложность текста, однако самое важное раскрывается в той рефлексии, что в нем развертывается и что достойна разъяснения, с одной лишь оговоркой — *ad usum delphini*, по отношению к царству рефлексии психолог все еще остается дофином. Подлинные формы мысли — сами себе введения: их история — единственно возможная форма интерпретации, их судьба — единственная форма критики. Однако именно эту историю мы попытаемся здесь дешифровать».

Фуко пишет о Бинсвангере, не говоря о Бинсвангере. Для него он — первоначальный толчок, отправляясь от которого, точнее, схватывая основную суть теории которого, он формулирует теорию воображаемого. Надо ли говорить, что следующей работы не было. Как известно, это было характерно для Фуко: говорить о и одновременно не говорить о, обещая продолжение. Его герменевтика, возможно хайдеггерианская герменевтика гипертолкования, отрывалась от своего изначального предмета настолько, насколько возможно, однако одновременно она намертво была привязана к нему основной идеей — не тематической, а методологической, эпистемологической идеей. Что же говорит Фуко, и что остается от Бинсвангера, какая нерушимая связь их здесь объединяет? Как раз здесь возникает второй нюанс и второе смещение треугольника «Кант — Хайдеггер — Фуко».

«Введение» к Бинсвангеру несет два тематических пласта: пласт актуального содержания, раскрывающий центральную для этой работы проблему воображаемого, и пласт содержания имплицитного, несущий стоящую за проблемой воображаемого проблематику соотношения и взаимоотношения онтологии и антропологии. Точно так же, как философия Канта приобрела в глазах Хайдеггера онтологическое и антропологическое измерение, фундаментальная онтология Хайдеггера приобрела

измерение онтическое в глазах психиатра Людвига Бинсвангера, поэтому последний — центральная фигура в понимании Фуко антропологии Канта и онтологии Хайдеггера. Бинсвангерианские очки высветят для Фуко те измерения кантианства и хайдеггерианства, которые потенциально окажутся продуктивны для его собственной исторической эпистемологии. Значимость перехода между онтологией и антропологией в антропологическом проекте подчеркивает и сам Фуко в своем «Введении». Он говорит о Бинсвангере: «Он косвенным образом поднимает проблему онтологии и антропологии, напрямую устремляясь к конкретному существованию, его развертыванию и его историческому содержанию. На основании этого и посредством анализа структур существования, того существования, что носит именно это имя и что пронизывает именно эту историю, он постоянно переходит от антропологических форм к онтологическим условиям существования и наоборот. Он не устает пересекать ту линию демаркации, которую, казалось бы, так трудно преодолеть, или, скорее, он считает, что она постоянно стирается в конкретном существовании, где обнаруживается действительная граница *Menschsein* и *Dasein*. Ничто не может быть более ошибочным, чем увидеть в анализе Бинсвангера „приложение" концепта и методов философии существования к „данным"

клинического опыта. Речь у него идет о том, чтобы при встрече с конкретным индивидом установить ту точку, в которой происходит соединение форм и условий существования. Так же, как антропология не приемлет никакого разделения философии и психологии, экзистенциальный анализ Бинсвангера избегает всякого априорного различия между онтологией и антропологией. Он избегает его, не отменяя при этом вовсе и не признавая его вовсе невозможным, но перенося в конец исследования, точкой отсчета которого является не эта линия раздела, а конкретное существование»[1].

Экзистенциальный анализ Бинсвангера и экзистенциально-феноменологическая психиатрия в целом стали тем связующим звеном, которое располагается между ранним и поздним творчеством Фуко, между его практической деятельностью в клинике, увлеченностью теоретической психиатрией и разработанной им позже исторической эпистемологией[2]. Даниэль Дефер впоследствии

---

[1] С. 86–87 наст. изд.

[2] Подробнее о феноменологической психиатрии и экзистенциальном анализе см.: *Власова О. А.* Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: история, мыслители, проблемы. М.: Территория будущего, 2010; об отношении Фуко к экзистенциально-феноменологической психиатрии: *Власова О. А.* Ранний Фуко: до «структуры», «археологии» и «власти» // Фуко М. Психическая болезнь и

вспоминал, что в библиотеке Фуко были все книги и основные статьи Бинсвангера, многие экземпляры содержали многочисленные пометки[1]. Фуко не только несколько раз встречался с Бинсвангером, но и состоял с ним в переписке.

В работе «Сон и существование», введение к которой пишет Фуко, Бинсвангер формулирует концептуальные основания системы экзистенциального анализа, и в ней уже проступает со всей очевидностью сформировавшееся у него впоследствии понятие экзистенциально априорных структур существования. Эти структуры, на его взгляд, предопределяют саму возможность возникновения психического заболевания, а также его конфигурацию. Описывая случай своей пациентки Эллен Вест, Бинсвангер среди прочего отмечает, что только априорные или трансцендентальные формы человеческого разума делают опыт тем, чем он является. Он пишет: «Экзистенциальный анализ ... не постулирует устойчивость структуры внутренней жизни-истории, а скорее исследует предшествующую или лежащую в ее основе фундаментальную трансцендентальную структуру, апри-

---

личность / Пер. с фр., предисл. и коммент. О. А. Власовой. СПб.: Гуманитарная академия, 2009. С. 5—62.

[1] *Miller J.* The Passion of Michel Foucault. New York: Simon and Schuster, 1993. P. 73.

ори всех психических структур как само условие этой возможности (возможности разрушения психической структуры — *О. В.*)»[1]. Экзистенциально априорные структуры являются своеобразным горизонтом сознания, пределом возможного опыта индивида, поскольку определяют матрицу его возможного опыта, т. е. саму возможность возникновения того или иного опыта. Эта матрица создает объекты мира, с которыми сталкивается человек, создает, поскольку придает им определенный смысл, обусловливает контекст индивидуального значения.

В своем «Введении» к работе Бинсвангера Фуко сталкивает между собой психоанализ и феноменологию и говорит о недостаточности одностороннего (чисто психоаналитического или чисто феноменологического) подхода к сновидениям: психоанализ ищет за сновидением скрытый смысл и не интересуется способом его явленности спящему, гуссерлианская феноменология же, в противоположность ему, исследует смысловую активность спящего, но не касается выразительных структур сновидения, на которых она базируется.

Сам план говорения, как считает Фуко, не замеченный ни в психоанализе, ни в феноменологии,

---

[1] *Binswanger L.* Existential analysis and psychotherapy // Psychoanalysis and existential analysis. N. Y., 1962. P. 18.

в полной мере исследуется только в экзистенциальном анализе. Сновидение при этом становится манифестацией души «в присущем ей внутреннем», «антропологическом опыте трансцендирования», а выражение само объективируется «в сущностных структурах обозначения». Фуко пишет: «Так задается конкретный путь анализа к фундаментальным формам существования: анализ сновидения не ограничивается уровнем герменевтики символа, но, отталкиваясь от внешней интерпретации, имеющей порядок дешифровки, может без обращения к философии прийти к постижению экзистенциальных структур»[1]. Именно поэтому, как считает Фуко, обращение к сновидениям чрезвычайно важно для антропологического исследования.

Опираясь на анализ статуса сновидений в Древней Греции, Фуко подчеркивает, что сновидение, в противоположность его трактовке в психоанализе, не рассказывает индивидуальную историю человека, приоткрывая завесу над ее перипетиями, но предсказывает его будущее, его судьбу. И в предложенной Фуко интерпретации сновидения как связности существования, свободы и судьбы человека уже виднеется отзвук Бинсвангеровых априори, а также первый луч будущей исторической эпистемологии.

---

[1] С. 89 наст. изд.

Фуко идет в трактовке воображаемых феноменов дальше Сартра, которого он пытается продолжить и с которым он пытается поспорить. Если Сартр в своей ранней работе «Воображаемое. Феноменологическая психология воображения» расценивает феномены воображаемого как нереальные[1], то Фуко, следуя Бинсвангеру, наделяет феномены сновидения онтологической реальностью. Это следование своей идее подмечает и сам Бинсвангер, чрезвычайно высоко оценивая работу Фуко. В своем письме к нему от 10 мая 1954 г. Бинсвангер пишет о своем впечатлении от введения: «Ваше эссе для меня — жизненно-историческое событие, поскольку я помню времена, когда сновидение с трудом отвоевывало право стать предметом исследования, тогда как теперь оно торжествует, и пренебрегают существованием как опытом бодрствования»[2].

По отношению к исследованию опыта сновидения Фуко говорит о необходимости посмотреть на опыт до всякого его разделения, до различения мира и «я», еще в моменте его изначальной связанности. Этот мотив сохраняется впоследствии в «Истории безумия», где Фуко стремится схва-

---

[1] С. 174 наст. изд.

[2] *Herzog M.* Weltentwürfe: Ludwig Binswangers phänomenologische Psychologie. Berlin: Walter de Greyter, 1994. S. 118.

тить тот момент, в котором разум и неразумие, опыт разума и опыт неразумия еще не отделены друг от друга, и посредством схватывания этой целостности понять само различение[1]. И тогда Фуко вспоминает сновидение, в котором человек может узреть свою собственную истину и судьбу точно так же, как в безумии.

Как уже отмечалось, опираясь на Бинсвангера, Фуко, тем не менее, не ограничивается лишь критикой его идей. Он задается целью — представить форму анализа, не ограничивающуюся ни философией, ни психологией и развертывающуюся как фундаментальная область по отношению к конкретному, экспериментальному и объективному знанию. В центре этого знания, по мнению Фуко, стоит человеческое бытие. Подобная установка помогает преодолеть «психологический позитивизм» и выйти за пределы понимания человека как homo natura. Принимая за основание аналитику существования, он описывает человеческое бытие как конкретное содержание трансцендентальной структуры Dasein, и основным вопросом работы становится вопрос о том, являются ли формы чело-

---

[1] См. предисловие к первому изданию «Истории безумия»: Préface; in *Foucault M.* Folie et Déraison. Histoire de la folie àl'âge classique. Paris: Plon, 1961 / Foucault M. Dits et écrits. T. I. P. 187–195.

веческого существования единственным способом постижения человека.

Как истинный последователь экзистенциального анализа, Фуко, выступая против разделения антропологии и онтологии, постулирует первенство рефлексии о конкретном, поскольку антропологический анализ конкретных форм существования, на его взгляд, привносит в любую онтологическую рефлексию динамический элемент. Экзистенциальный анализ, по его мнению, как раз и указывает на конкретное существование, его развитие и историческое содержание. Через анализ структур индивидуального существования, через его антропологические формы он обращается к его онтологическим условиям. Поэтому антропология признается Фуко своего рода «пропедевтикой» любой рефлексии о природе бытия и существования.

При прочтении «Введения», при обращении к самой концепции экзистенциального анализа и центральной для Фуко категории экзистенциально априорных форм существования не возникает никакого сомнения, что Бинсвангер стал для него той призмой и той фигурой, через которую им были восприняты антропология Канта и фундаментальная онтология Хайдеггера. Хайдеггер Фуко — это во многом Хайдеггер Бинсвангера. Почерк Бинсвангера в написанном Фуко тексте можно определить невооруженным глазом: он так же как

основатель экзистенциального анализа, понимает Dasein прежде всего как человеческую экзистенцию. Эта идея Бинсвангера и лежит в основе экзистенциального анализа, в основе характерной для него антропологизации фундаментальной онтологии Хайдеггера, которая не раз отмечалась самим Хайдеггером и, начиная с весьма меткого замечания Х. Кунца, стала описываться как «продуктивная ошибка» Бинсвангера[1].

Это Бинсвангер соединяет Канта и Хайдеггера в едином концепте экзистенциально-априорных структур. Определяя горизонт человеческого существования, экзистенциальные априори превращают классическую историю, историю необходимости в кантианскую историю возможности, за перипетиями которой стоит образ исторических априори. Бинсвангер, впечатленный кантианством и неокантианством, ставит в своих философско-психиатрических работах тот же пресловутый вопрос о статусе наук о человеке и о возможных принципах его исследования. В своих критических штудиях он идет той же дорогой, которой пойдет и Фуко в «Психологии с 1850 по 1950 гг.», в «Научном исследовании и психологии», в «Психической

---

[1] *Kunz H.* Die anthropologische Betrachtungsweise in der Psychopathologie // Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie. 1941. Bd. 172. N 1.

болезни и личности». Бинсвангер здесь продолжает традицию «методологических споров» — описательной психологии В. Дильтея, понимающей социологии М. Вебера, понимающей психологии К. Ясперса — и пытается показать, что объективность как научный идеал неприменима по отношению к человеку, и что в этом пространстве необходимы принципиально иные ориентиры и критерии строгости.

Бинсвангер в дополнение к Хайдеггеровой экзистенциальной аналитике развивает свой экзистенциальный анализ — «науку» о человеческом существовании и его патологических трансформациях. Он настаивает на том, что основополагающие конституэнты мироустройства проявляются на онтическом уровне конкретного бытия-в-мире, в конкретном проекте. В клинических случаях своих пациентов он описывает трансформации темпоральности и пространственности, телесности и переживания собственного «я». Хайдеггер, к слову, не слишком восторгается тогда этой стратегией Бинсвангера[1].

Для Фуко как экзистенциальный анализ Бинсвангера, так и экзистенциально-феноменологиче-

---

[1] См.: *Heidegger M.* Zollikoner Seminare: Protokolle — Gespräche — Briefe. Hrsg. M. Boss. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1987. S. 236—238, 254—255.

ская психиатрия в целом, а точнее, стоящее за их проектом авторское прочтение кантианства и неокантианства имеет решающее значение. На основании этого трижды ошибочного понимания Канта (вспомним: Хайдеггер «не понял» Канта, Бинсвангер — и того, и другого, Фуко же смотрел через бинсвангерианские очки) становятся более ясными истоки исторической эпистемологии — проекта, которого в ранних работах еще нет, но очертания которого разглядеть уже можно.

Антропологизация Канта как раз и давала возможность построения идеальной, подлинной психологии, о которой так грезил Фуко. В психологическом проекте Канта достигла своей завершенности философская психология эпохи Просвещения. Более того, именно в нем она стала нести множество возможностей для развития смежных с ней областей, одной из которых и является антропология. Поэтому во многом сама направленность критического проекта Фуко носит кантианский оттенок.

История, судьба и выбор психологии

Статьи Фуко о психологии — это статьи уже не 1954 г., как «Введение» и «Психическая болезнь и личность», это работы, написанные позже —

в 1954—1957 гг. Поэтому, при всей близости дат, можно сказать, что перед нами уже более зрелый мыслитель, и это действительно заметно: именно в этих статьях мы видим не просто вызревание идей, отдельные имплицитные маркеры, подобные тем, что мелькали во «Введении» и «Психической болезни...», но формирование проекта — и явно заметное становление проекта критического, и вырисовывающиеся очертания проекта исторически-эпистемологического. В этих работах Фуко как раз и поднимает вопрос развития и истории психологии, с которого мы начали разбор формирования его мысли. Здесь перед нами уже не просто попытки интерпретировать, как во «Введении», или построить историю со смыслом, как в «Психической болезни и личности», но попытки фундаментальной критики, критики оснований психологии как науки.

Ранний Фуко психологию одновременно и обожает, и недолюбливает. Обожает — как дело, как проект и как профессию, недолюбливает — как превратно истолкованную дисциплину и как сообщество людей, не понимающих ее истинного предназначения и извративших ее проект. Посмотрев на его чувства к этой науке со стороны, можно сказать, что недолюбливает он реальную психологию, ту психологию, которая развивалась в XX веке и развивается до сих пор, а обожает и борется

за идеальную, но той психологии, о которой говорит Фуко, никогда не было и никогда не будет. Это лишь идеальный проект, созревший в голове философа, начитавшегося работ Канта, Хайдеггера и Бинсвангера, философа образованного, знакомого с историей психологии, а также с идеями Декарта и Локка, Беркли и Юма, Вольфа и немецких психологов, философа, спроецировавшего на психологию ее возможную, идеальную историю и критикующего психологию реальную за то, что она этой истории не поддалась.

Говоря об этих двух статьях, нужно отметить, что амбивалентность чувств Фуко к психологии и стоящее за ней разделение психологии реальной и идеальной, возможной, указывает на тот факт, что к этому моменту у Фуко фактически уже имплицитно формируется идея двух уровней истории — 1) истории официальной, плоской, неинформативной: истории фактов и событий, которые связаны друг с другом линейными связями, и 2) Истории, которая проступает за историей: Истории, о которой говорит история, и которую история манифестирует.

Эта История проступает в его статьях как судьба, судьба психологии, ее жребий. Сама возможность критики психологии как науки, не понимающей своего идеального предназначения, не следующей своей цели, связана с формированием

идеи о том, что сама история науки может отражать какой-то проект, а также с отчетливым пониманием статуса психологии в XX веке и коллизий ее истории, описанных нами ранее. Упреки Фуко, бросаемые психологии, говорят о том, что он мыслит ее не как науку о психике, но как продолжение той психологии, которая развивалась в работах Декарта и Канта, как развитие традиции философской психологии, поэтому психология для него — наука, история которой лишилась собственной Истории, собственного предназначения, собственной цели, наука метафизически ущербная.

Совсем скоро, в «Истории безумия...», он начнет писать историю такой же, заблудившейся в собственных коллизиях науки — психиатрии. В статьях о психологии он, фактически, уже предвосхищает «Историю безумия»: «Психология с 1850 по 1950 гг.» — герменевтическая критика истории психологии, истории смыслов — того, что стоит за ее фактами и событиями и в чем она себя опознает; «Научное исследование и психология» — попытка выделить детерминирующий вектор ее развития, которым для Фуко оказывается, разумеется, практика, исследование: то, что когда-то дало психологии повод отделиться и сформировать собственный идеал научности — объективность, а также то, что привело к формированию в психологии собственного прикладного пространства

и окончательно закрепило за ней статус научной дисциплины.

В чем-то статьи о психологии уже предваряют археологический проект Фуко — проект «всеобщей истории» гуманитарных наук. Однако пока этот проект строится с опорой на идею о человеке. В ее развитии Фуко мыслит будущее психологического и гуманитарного проекта и реализацию идеального предназначения человека. Уже в 1966 г., в «Словах и вещах», он будет говорить об антропологическом сне, в который начиная с XVIII в. погружаются науки. Пока же в этот сон погружен он сам. Так, в «Психологии с 1850 по 1950 гг.» он отмечает, что «...превосхождение психологии ведет к антропологии, стремящейся анализировать человеческое существование в его фундаментальных структурах»[1].

Для Фуко история психологии — это история ее противоречий, точнее, тех противоречий, которые ее саму и породили. В основе их — противоречие между проектом позитивной психологии как науки и спецификой предмета ее исследования — человеческой реальности как таковой в ее целостности. Весь парадокс истории психологии в том, что стремясь как можно объективнее охватить реальность человека, психология имела дело лишь

---

[1] С. 228 наст. изд.

с призраками. В объективной фиксации и регистрации характеристик и признаков, способностей и их показателей она так и не смогла уловить человеческой сущности.

В критическом взгляде Фуко история психологии — еще не завершенная история, в которой радикальное обновление и преобразование психологии еще впереди: «Радикальное обновление психологии как науки о человеке поэтому является не просто историческим фактом, который можно связать с последней сотней лет, оно — еще не выполненная задача, завершение которой еще впереди, и в силу этого оно остается предметом обсуждения»[1]. Это указание на противоречие направленности проекта и характера предметной области фактически выдает уже формирующееся ядро методологической критики, которое впоследствии составит важную часть исторической эпистемологии.

Однако к официальной истории психологии, кроме указания на ее противоречия как исходный пункт движения, Фуко добавляет и еще один момент — анализ отношения психологии как науки с психологией как практикой, поэтому особенно значимой становится для него проблема исследования в психологии. Психологическое исследование, таким образом, становится «практикой», в которой

---

[1] С. 199 наст. изд.

Фуко стремится прочесть смысл истории психологии — первой «практикой» в череде его эпистемологических штудий «практик» знания и власти. Психологическое исследование становится практикой психологического знания. В «Психической болезни и личности» мы еще не видим такой явной актуализации практики. Во многом психиатрия в ней — это анормальная психология, т. е. психиатрическая теория, фрагменты о психиатрической практике появятся только в отредактированном, втором издании работы. Поэтому практика психологического исследования — исходная «практика» вызревающей эпистемологии.

Разбираясь с критикой психологии, разумно задаться вопросом о том, может ли в принципе существовать та идеальная психология, о которой Фуко грезит? Надо признать, Фуко говорит с позиций утратившего, а отнюдь не с позиций обретшего, поэтому в своей критике он философ, а не психолог. Поднимая вопрос о соотношении онтологии и антропологии, философии и эмпирической психологии, он, фактически, говорит о проблеме завершенности философского знания. Эта завершенность, утраченная с отделением психологии, не дает покоя раннему Фуко. Обращая на нее свой взгляд, он пытается посмотреть глубже, и здесь мы видим истоки археологического интереса: Фуко интересует не столько сама психология,

реальная психология, сколько возможность развития психологии идеальной, структура философии и методологии, которая эту психологию может вместить, структурные и методологические причины, в силу которых стало возможно отделение психологии.

С самых первых работ Фуко формирует свой эпистемологический взгляд. Во «Введении» к Бинсвангеру он настаивает на внимании к тому, что говорит сам текст, в «Психической болезни и личности» он выстраивает схему исканий психиатрии, то же он делает по отношению к психологии в «Психологии с 1850 по 1950 гг.», в «Научном исследовании и психологии» он вскрывает методологическую структуру и историю психологии, истоки ее развития как научной теории и практики. Говоря о психологии и психиатрии, Фуко исследует судьбы науки, раздробление ее предметного поля и возможности слияния областей, особенности научной идентификации и формирование методологии, становление практики и ориентиры научного исследования, словом, делает то же, что будет делать в рамках археологии и эпистемологии.

От кантианства к археологии и эпистемологии

Реконструированная в русле ранних работ, в процессе своего формирования, сама идея исторической эпистемологии обретает более четкие очертания. Если объединить все сказанное выше воедино, становится понятно, что сам замысел проекта Фуко, так же, как замысел проектов Канта и Хайдеггера, метафизичен. Построен он по схеме, которую сам Фуко всячески акцентирует, говоря о работах Бинсвангера: воссоздать живое движение экзистенции, в котором можно прочесть его, движения, исходный смысл; реконструировать движение истории, в котором мы в череде событий и фактов можем опознать саму Историю, ее исходное измерение. Нельзя говорить, что Фуко, единожды сформировавшись как мыслитель, впоследствии никак не изменялся, однако само основание его мысли было сформировано именно так. Нельзя говорить, что Фуко был метафизиком, всегда или хотя бы на заре своего интеллектуального развития. Сам его проект исторической эпистемологии вписан в метафизический проект, в это единое движение кантианства-хайдеггерианства-фукольдианства.

Говоря об экзистенциальном анализе Бинсвангера, уже в 1954 г. Фуко всячески настаивал, что

мы не видим в нем разделения онтологии и антропологии, подобное разделению психологии и философии, что он преодолевает его во внимании к конкретной экзистенции, к ее движению, которое говорит само за себя. Этот уровень конкретной экзистенции, которая говорит сама за себя, оборачивается у него говорящей за себя историей. Во «Введении» к «Сну и существованию» Фуко пишет: «Мир сновидений — это не внутренний сад фантазий. Если спящий встречается там со своим собственным миром, то именно потому, что может распознать в нем образ своей судьбы: он обнаруживает в нем неотъемлемое движение своего существования, и свою развертывающуюся или отчуждающуюся свободу»[1]. Эта фраза отражает смену ракурса, иные методологические ориентиры, которые наиболее четко будут прослеживаться после 1960 г.: сновидение и воображение, безумие, девиация и другие антропологические феномены интересуют Фуко не как состояния, а как ситуации (возможно, здесь мы видим след влияния Сартра). Безумие, в частности, больше не рассматривается как «бред», как «сад фантазий», а становится фундаментальной ситуацией столкновения человека со своей собственной истиной и своей собственной свободой. «Психиатр, — подчеркивает Фуко, — за-

[1] С. 139–140 наст. изд.

бывает, что это само существование конституировало эту естественную историю болезни как неподлинную форму своей историчности, и что то, что он описывает как присущую болезни реальность, является лишь мгновением, вырванным из движения того существования, которое фундирует свою историчность в тот самый момент, когда оно темпорализуется»[1]. Реальность болезни как онтологически-антропологического феномена, стало быть, развертывается не на уровне ее симптомов, а на уровне движения существования и его коллизий.

Сновидение — первый в череде интересующих Фуко феноменов, обладающих таким двойственным статусом: с одной стороны, феномен антропологический, поскольку овладевает человеком и выражает его характер и состояние, с другой, феномен онтологический, поскольку то содержание, что сновидение несет, намного больше простого антропологического содержания. И именно поэтому в работе о Бинсвангере такое решающее значение приобретает вопрос выражения и символизации: Фуко посредством обсуждения этого вопроса стремится продвинуться по ту сторону всякого означивания, снять дихотомию смысла и знака и заглянуть в то пространство, где развертывается само

---

[1] С. 171–172 наст. изд.

существование и само бытие. Возможно, этот шаг носит хайдеггерианский характер.

Ранний доэпистемологический проект Фуко носит четкий онтологический и феноменологический оттенок. Уже очень скоро он отойдет от феноменологического поиска к структуралистскому. Пока же Фуко интересует не столько структура эпистемы, структура кодирования форм культуры, форм мысли, образов власти и образа человека, сколько характер измерений бытия, измерений существования, которые эту структуру определяют. Сама форма до-эпистемологического вопрошания носит еще феноменологическую направленность. Во «Введении» он пишет: «Давайте вернемся к тому вопросу, который для нас наиболее важен: как конституируются те сущностные направления существования, что задают антропологическую структуру его истории?»[1].

В этом тупиковом вопросе, вопросе a la Гуссерль или a la Хайдеггер заметен феноменологический романтизм Фуко, тот романтизм, которого он очень скоро будет стыдиться. Это онтологическое вопрошание раннего проекта будет забыто, и актуальность приобретет сама онтологически-онтическая связка, на основании проработки которой и сформируется специфический и неповторимый

[1] С. 167 наст. изд.

эпистемологический метод. Открытое указание на важность этой связки и на необходимость внимания к антропологическим феноменам как к единственно указывающим на свои собственные основания в качестве основного вывода впервые появляется уже в тексте про Бинсвангера: «Здесь нужно оставить антропологический уровень рефлексии, анализирующий человека в качестве человека и в рамках его человеческого мира, чтобы достичь онтологической рефлексии, затрагивающей модус бытия существования как присутствия в мире. Так осуществляется переход антропологии к онтологии, который, как подтверждается здесь, отмечает не разделение *a priori*, но движение конкретной рефлексии. Это само существование в фундаментальной направленности воображаемого указывает на свое собственное онтологическое основание»[1]. Этот переход от антропологии к онтологии, представляющийся как движение конкретной рефлексии, впоследствии станет у Фуко переходом от антропологии и психологии к Истории как онтологической истории.

Концепция истории Фуко, таким образом, имеет весьма сходную с экзистенциальным анализом двухуровневую структуру. Место фундаментальной онтологии Dasein занимает историческая эпи-

---

[1] С. 172–173 наст. изд.

стемология, пространство Сущего заполняет пространство Истории, на место экзистенциальных априори приходят априори исторические, а между двумя уровнями как связующее звено стоит выражение, обеспечивающее трансцендентально-имманентный и контитуируемо-конституирующий характер связи. Эта по своей сути феноменологическая схема, несмотря на последующую «нелюбовь» Фуко к феноменологии, сохраняется как ядро его исторической эпистемологии.

Сам Фуко, начиная с 1960 г., всячески пытается избавиться от феноменологического взгляда, но, как мы видим, полностью это ему так и не удастся. Кантианские по своему характеру проблемы априоризма, сущности человека, статуса его антропологических и эмпирических исследований станут центральными в археологическом повороте Фуко, ознаменованном несколькими работами, среди которых одна из центральных в плане вызревания идей — это работа о Канте.

«Антропологии с прагматической точки зрения», как известно, была посвящена вторая диссертация Фуко, и он переводил эту работу на французский язык. Исследование он проводил под руководством Жана Ипполита, и 20 мая 1961 г. оно было представлено комиссии. Обычно вторые диссертации не издавались, однако члены комиссии, ввиду оригинальности текста, порекомендо-

вали доработать его и издать отдельно. Возможно, Фуко был последним великим кантианцем ушедшего века: мыслителем по-кантиански чувствующим, по-кантиански проблематизирующим и по-кантиански очерчивающим свой предмет. Этот текст — перевод Канта и комментарий на него — относятся к 1961 г., т. е. он одновременен его первой диссертации — «Истории безумия в классическую эпоху».

Над переводом и комментарием Фуко работал в 1959—1960 гг. в Гамбурге, расположенном недалеко от Ростока, в котором хранятся рукописи Канта. Однако, несмотря на то, что Фуко тогда был одержим архивами и на то, что в комментарии он постоянно подчеркивает различия между рукописным и изданным вариантом, как отмечают Д. Дефер, Ф. Эвальд и Ф. Гросс, никаких свидетельств, что Фуко работал с рукописями, нет[1]. В своем комментарии Фуко поднимает проблему взаимосвязи эмпирической психологии и критической философии, все ту же проблему антропологии и онтологии, но говорит он об этих проблемах уже совсем в другом ключе.

---

[1] *Defert D., Ewald Fr., Gros F.* Présentation // Kant I. Anthropologie d'un point de vue pragmatique: precede de Michel Foucault, introduction à l'anthropologie. Paris: Vrin, 2008. P. 7.

Комментарий Фуко к Канту напоминает его же «Введение» к Бинсвангеру: в этих текстах сами Кант и Бинсвангер сведены к минимуму, хотя, надо признать, Канту Фуко уделяет внимание большее, чем Бинсвангеру. В обоих случаях авторские тексты для него — всего лишь материал, исходная точка размышления. Примечательно, учитывая даты выхода и написания этих «комментаторских введений» (соответственно 1954 и 1961 гг.), что текст Бинсвангера ведет Фуко к антропологии, текст Канта же, напротив, от нее уводит. В критике Бинсвангера Фуко формирует феноменологически-антропологический проект и движется за мечтой о настоящей психологии, в критическом прочтении Канта он формулирует идею археологии гуманитарных наук и их отношений с антропологией, а также говорит о необходимости преодоления антропологического центризма, о важности «смерти человека». Не зря этот текст иногда называют первым наброском поворотной для Фуко работы «Слова и вещи».

Для понимания сущности кантовой антропологии Фуко обращается к двум другим текстам, касающимся системы трансцендентальной философии: «Логике» Канта и рукописям «Opus postumum». Обращаясь к первой, он направляет свое внимание на известные не только кантоведам четыре центральных вопроса философии и отмечает осново-

полагающий характер четвертого вопроса, вопроса о человеке, для других областей философии, выраженных вопросами «что я могу знать», «что я могу сделать» и «на что я могу надеяться». Фуко, и здесь его вывод не самобытен, выводит положение о центральном статусе антропологии в системе трансцендентальной антропологии для позднего Канта, следом же он задается вопросом о том, почему ей отводится такая исключительная привилегия. Понять это ему как раз и помогает второй текст, «Opus postumum».

По мысли Фуко, здание трансцендентальной философии Канта, такое, каким оно представлено в «Opus postumum», выстраивается вокруг трех основополагающих понятий: «Бог», «мир» и «человек». Эти понятия, как элементы трансцендентальной философии, не рядоположны, последнее имеет статус дополнительного, но, одновременно, системообразующего, поскольку объединяет два других в неразрывное единство. «...Вопрос о человеке, — подчеркивает Фуко, — актуализируется как вопрос, вне которого не может развертываться проблематика мира и Бога»[1]. С другой стороны, не-

---

[1] *Foucault M.* Introduction à l'anthropologie // Kant I. Anthropologie d'un point de vue pragmatique: precede de Michel Foucault, introduction à l'anthropologie. Paris: Vrin, 2008. P. 49.

смотря на основополагающий статус вопроса о человеке для всякого философствования о мире и Боге, в силу его системного качества, по Канту, как отмечает Фуко, он не является самостоятельным вопросом. Говорить о человеке — означает говорить о нем как о гражданине мира, и всякая рефлексия о человеке есть рефлексия о мире. Именно эта связка человека с миром порождает возможность замыкания трех основных вопросов философии на четвертом вопросе о человеке.

Фуко заключает, что содержание четвертого вопроса поэтому не отличается от совокупного содержания первых трех, и Кант объединяет их в четвертом не потому, что они в нем исчерпываются и не потому, что он вбирает и превосходит их, но потому, что антропологический вопрос возобновляет три центральных вопроса трансцендентальной философии. Эти четыре вопроса и их интерпретация посредством обращения к четырем текстам («Критике чистого разума», «Логике», «Opus postumum» и «Антропологии с прагматической точки зрения») подводят Фуко к тому, что он сам называет «уровнем структурного обоснования антропологически-критического повторения»[1]. «В Антропологии нет ничего, чего бы не было в Критике»[2], — заключает

---

[1] Ibid. P. 52.

[2] Ibid. P. 52.

он. Этот вывод становится центральным для его авторского комментария и направляет дальнейшую интерпретацию.

В чем, по Фуко, состоит это повторение для Канта и на что оно указывает для самого Фуко?

Само повторение, как отмечает Фуко, несет структуру, функцию и смысл перехода от эмпирического уровня к уровню трансцендентальной философии. Оно не имеет собственных оснований и является лишь мгновением перехода: трансцендентальная философия обнажается посредством антропологии и в тот же момент освобождается от нее, в своем пространстве она развертывает проблему, которую открыла для нее антропология. Однако есть и еще один нюанс. На эмпирическом уровне уже изначально оказывается реализованной «Критика практического разума», и именно в этом пространстве «моральной практики» происходит повторение «Критики чистого разума». Поле теории и поле практики пересекаются и накладываются друг на друга, а пространство необходимости, как заключает Фуко, накладывается таким образом на пространство императива: в одних и тех же положениях и в одном и том же языке совмещаются познавательные a priori и моральный императив[1].

---

[1] Ibid. P. 65—66.

Благодаря антропологии трехчленный вопрос о Боге, мире и человеке встает в трансцендентальной философии как вопрос об онтологическом источнике, области существования и синтезе этих элементов в человеке как форме конечности[1]. Именно через соотношение этих трех понятий вскрываются, согласно Фуко, отношения Критики и антропологии, антропологии и трансцендентальной философии: «Критика, вопрошая о соотношении пассивности и спонтанности, т. е. об a priori, ставит ряд вопросов, упорядочивающихся в понятии Quellen. Антропология, вопрошая о соотношении темпоральной дисперсии и универсальности языка, т. е. об источнике, ситуирует проблематику, являющуюся проблематикой уже данного мира, Umfang. Трансцендентальная философия, определяя соотношение истины и свободы, т. е. ситуируясь в пространстве фундаментального, не может избежать проблематики конечности, Grenzen»[2].

В возвращении к этим трем понятиям, точнее, к их циркулярному ансамблю, Фуко видит специфику современной ему философии, ее проблематику и концептуальную судьбу. Начиная с Канта, философия, как он подчеркивает, будет всячески

---

[1] Ibid. P. 67.

[2] Ibid.

стремиться превзойти и выйти за пределы этого наложения, а антропология станет пространством, в котором будет постоянно актуализироваться смешение и взаимопроникновение трех сфер. Антропологический анализ, по Фуко, будет разворачиваться, не разделяя проблематики необходимости и проблематики существования, Критики и антропологии, смешивая анализ условий возможности и исследование в пространстве конечного.

Фуко подчеркивает, что наиболее ярко такая «деструктуризация» философского пространства заметна в феноменологии. Исходный замысел Гуссерля в трактовке Фуко — высвобождение априорных областей. Однако, поскольку априорные области никак не могут быть пространством своего собственного высвобождения, в пространстве феноменологии заходит речь о непосредственной субъективности, и всякое обращение к фундаментальным областям сопряжено с проблематикой мира и в-мире, а также проработкой проблем эмпирического. «Тому доказательством вся феноменологическая психология и прочие вариации анализа существования»[1], — отмечает Фуко.

Здесь, в комментарии, Фуко как раз и поднимает проблему статуса Кантовой антропологии как эмпирической психологии и обозначает все те не-

[1] Ibid. P. 68.

стыковки, которые вследствие этого возникают. Антропология Канта в критическом взгляде Фуко по своему месту в структуре трансцендентальной философии имеет статус философской антропологии, однако по своему содержанию является, скорее, эмпирической психологией. Поэтому, и Фуко это совершенно справедливо отмечает, сама антропология Канта по своим истокам и содержанию вписана одновременно в две традиции: с одной стороны, в традицию трансцендентальной философии и критической рефлексии, а с другой — в традицию эмпирической психологии и немецких антропологических исследований второй половины XVIII века. Эта, если можно так сказать, двойная наследственность и рождает проблемы.

По Фуко, проблема, актуальная от Канта до Гуссерля и его последователей, — это проблема эмпирического в антропологически-критическом повторении. Поэтому самым важным вопросом, который здесь встает, Фуко называет вопрос о том, «можно ли разработать такую антропологию, которая не определяла бы свое содержание и свои законы посредством эмпирического, но посредством рефлексии о человеке обратилась бы к сущности... Эмпирическое имело бы там значение как пример, не определяя и не подрывая самой формы знания»[1].

---

[1] Ibid. P. 68—69.

Антропология Канта для Фуко в этом смысле — лишь собрание примеров, поэтому необходимо найти принципиально иные, чем кантовские, ориентиры для антропологии.

В поисках таких ориентиров Фуко обращает внимание на еще один немаловажный момент в истории антропологической традиции: картезианский характер антропологии. Начальное становление антропологического проекта в XVII веке было связано с критикой картезианского механицизма и привело к совмещению в антропологии двух областей: физического и телесного. Тело стало трактоваться как нечто природное, естественное, не являющееся при этом физическим, наукой о теле становится физиология, подобная физике как науке о телах и объектах, и именно она объединяет все эмпирические знания о человеке. Физиология окончательно выделяется из физики, и, по Фуко, «существование антропологии есть одновременно причина и результат или, во всяком случае, показатель этого расхождения»[1]. Поэтому знание о человеке начинает развиваться в единстве метафизических исследований души и медицины как технической практики тела.

Основным следствием исторической ситуации рождения антропологии становится ее двойствен-

[1] Ibid. P. 72.

ный статус как пограничной области науки о природе и науки об этой границе. «...Она, — подчеркивает Фуко, — станет этой преодоленной, по эту сторону себя самой, границей области, которую ограничивает, и начинает тем самым определять в понятиях связи то, что на самом деле между собой не связано, в понятиях последовательности то, что на самом деле является разрывом, и в понятиях позитивности то, что есть знак конечности»[1]. Кроме того, следствием этой ситуации становятся и две центральные характеристики антропологии как редуцирующей и нормативной науки: она говорит не о человеке самом по себе, а о нем как о феномене феномена, о том, как он дан ей посредством физиса (Physis), и она будет наукой о наделенном душой теле, функционирующем по законам природного мира, наукой о здоровье, о нормальном.

В этой специфике и в этих характеристиках для Фуко антропология — это наука, вмещающая в себя всякое знание о человеке: «Она выступает эксплицитным или имплицитным горизонтом для всякого знания человека о себе самом. <...> И антропологически обоснованная наука станет редуцирующей, оценивающей наукой о человеке, лишенном своей собственной истины, но одновре-

---

[1] Ibid.

менно восстанавливающей истину человека»[1]. Поэтому всякая антропология, будь то антропология физиологическая, психологическая или историческая, сохраняет единую для антропологии эпистемологическую структуру и характеристики. И она станет не только наукой о человеке, но и необходимым горизонтом всех гуманитарных наук, указывая на границы знания о человеке.

Антропология, ограничивающая себя пространством эмпирического, замыкаясь на себе самой или обращаясь к области трансцендентального, по мнению Фуко, ставит основополагающий вопрос: «...Может ли существовать в достаточной мере независимое и обоснованное знание о конечности, где конечность осмыслялась бы в рамках себя самой, т. е. в форме позитивности»[2]. Этот вопрос Фуко можно переформулировать по-другому: может ли антропология функционировать 1) как исключительно позитивная наука, 2) без обращения к онтологии.

Вспоминая уроки Канта, можно повторить за Фуко, что антропология не может быть исключительно эмпирической и возможна лишь как повторение Критики, т. е. как повторение онтологии. Фуко настаивает, что конечность не может

---

[1] Ibid.

[2] Ibid. P. 74.

рефлексировать и развертываться лишь на уровне себя самой и что она вынуждена всегда существовать лишь опосредованно, вторично по отношению к онтологии бесконечного. Антропология — это окраинный регион философии, который постоянно отсылает к ее центру и о нем вопрошает, и только обращаясь к Критике и существуя с ней во взаимосвязи, антропология может обратиться к пространству фундаментального, к трансцендентальной философии.

Фуко отмечает, что, учитывая такой специфический статус антропологии, ее нельзя превратить в то пространство позитивности, в котором свои основания и свою возможность могут обрести гуманитарные науки. Антропология — пространство, выражающееся лишь на языке пределов и негативности, поэтому ее также нельзя мыслить как путь к трансцендентальному. По Фуко, современность погружена в антропологическую иллюзию, которая укоренилась в философии со времен Канта и которую сама философия еще не в силах преодолеть.

Для Фуко 1961 года единственная форма отношений с антропологией определяется критикой антропологической иллюзии, причем эта критика должна быть одновременно и критикой конечного, т. е. антропологии, и критикой фундаментального, бесконечного, т. е. трансцендентальной фило-

софии. В предшествующей традиции Фуко видит лишь единственный пример подобной критики: ницшеанский нигилизм. «Ницшеанское предприятие, — подчеркивает Фуко в последних строках своего комментария, — может быть понято как долгожданное блокирование разрастания вопроса о человеке. Смерть бога в действительности подразумевает двойной смертельный жест: она кончает с абсолютом и, в то же самое время, убийственна для самого человека. Поскольку человек в своей конечности неотделим от бесконечности, одновременно отрицаемой и провозглашаемой им, именно в смерти человека свершается смерть Бога»[1].

Влияние Хайдеггера в фукольдианской интерпретации очевидно. Как отмечает Майкл Мэйден, говоря об истолковании в комментарии четырех кантовских вопросов, «заметно, что в этих частях интерпретация Фуко представляется эхом „Канта и проблем метафизики" Хайдеггера. И понимание конечности как сущностной проблемы, и постоянное использование слова „повторение" указывают на эту линию. Но, несмотря на то, что Фуко явно вдохновлен Хайдеггером, их философские задачи совершенно различны»[2].

---

[1] Ibid. P. 78.

[2] *Maidan M.* Review on: Michel Foucault, Introduction to Kant's Anthropology // Foucault Studies. 2009. N 6. P. 123.

В своей второй диссертации Фуко намечает переход от феноменологии к археологии, и его содержательная сторона опять-таки связана с проблемой взаимоотношения антропологии и онтологии, эмпирической психологии и критической философии. С начала 1960-х гг., что заметно уже в «Истории безумия в классическую эпоху», Фуко переосмысливает как статус антропологии и психологии, так и их историю. Антропология становится одной из гуманитарных наук, фатальным тупиком, к которому европейская мысль движется с начала XIX века.

Несколькими годами позднее, в «Словах и вещах», Фуко говорит о классическом образе человека в терминах эмпирико-трансцендентального удвоения, разумеется, являющегося прямой аналогией понятия антропологически-критического перехода из его комментария к Канту. Именно в человеке, на его взгляд, эмпирические содержания открывают в себе условия своей возможности. Он пишет: «Человек для аналитики конечного бытия выступает как причудливая двойственность эмпирического и трансцендентального, ибо это существо, которое по себе самому может познать, что же делает возможным всякое познание»[1].

---

[1] *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. В. П. Визгина и Н. С. Автономовой. М.: A-cad, 1994. С. 339.

Такое отмеченное, по словам Фуко, рефлексией смешанного типа понимание человека формируется в XIX веке и до сих пор отягощает современную философию. Здесь Фуко называет его эмпирико-трансцендентальным или эмпирико-критическим удвоением и пишет: «В этой-то Складке трансцендентальная функция пытается покрыть своей властью инертное и серое пространство эмпиричности, а с другой стороны — сами эмпирические содержания одушевляются, мало-помалу расправляются и распрямляются и тут же подчиняются речи, которая разносит вдаль их трансцендентальные претензии. Таким образом, в этой самой складке философия вновь погружается в сон — только уже не Догматизма, а Антропологии»[1]. По мысли Фуко, философия должна пробудиться от этого антропологического сна, и единственный путь такого пробуждения — разрушение оснований антропологии и смерть человека.

Этот методологический ход Фуко, и таким, каким он представлен в комментарии к Канту, и таким, каким он выступает в качестве манифеста его археологии гуманитарных наук, примечателен в отношении его собственной эволюции. Став историком-эпистемологом, Фуко переосмысляет не только объективную историю науки и культуры,

---

[1] *Фуко М.* Слова и вещи. С. 361—362.

но и историю своей собственной мысли. Многие его работы 1960-х гг., продолжая раннее творчество, словно полемизируют с его ранними убеждениями: он переинтерпретирует и критикует, прежде всего, самого себя.

Лучший способ выработать иммунитет — переболеть и выздороветь. Философская эволюция Фуко подтверждает эту прописную истину медицины. В своих ранних работах о психологии и психиатрии, а также во введении к Бинсвангеру его мысль откровенно антропологична, более того, он настаивает на необходимости соединения антропологии и онтологии и видит в этой фундаментальной связи единственный путь к человеку и его существованию. Начиная с 1960 года, и эта тенденция сохраняется в позднем творчестве, Фуко, напротив, не просто отходит от антропологизма, но и пропагандирует методологическую стратегию «смерти человека». Он замышляет прорвать антропологический круг и разбудить современную ему философию от антропологического сна. Четыре следующие фразы, разделенные во времени всего лишь несколькими годами, показывают направленность археологического поворота и указывают на вектор движения фукольдианской мысли:

— «Для начала, допуская возможность пересмотра, можно сказать, что человеческое бытие

(*Menschsein*) в конечном счете есть лишь фактическое и конкретное содержание того, что онтология анализирует как трансцендентальную структуру *Dasein*, присутствия в мире. <...> Нам кажется, что *на мгновение* стоит подчиниться движению этой рефлексии и вместе с ней попытаться узнать, не лежит ли доступ к реальности человека лишь вне различия между психологическим и философским, и не является ли человек в формах своего существования единственным средством приблизиться к человеку»[1] («Введение» к Бинсвангеру, 1954).

— «...необходимо отказаться от всех тех „философских антропологий", которые представляются естественным путем к фундаментальному, и всех тех философий, точка отсчета и конкретный горизонт которых определяются некой антропологической рефлексией о человеке»[2] («Комментарий» к Канту, 1961).

— «...психология является эмпирическим анализом того модуса, которым человеческое существование раскрывается в мире; но основываться она должна на экзистенциальном анализе того способа, которым эта человеческая реальность темпорализуется, спатиализируется и, в конечном счете,

---

[1] С. 85–86 наст. изд.

[2] *Foucault M.* Introduction à l'anthropologie. P. 77.

проектируется в мире...»[1] («Психология с 1850 по 1950 гг.», 1957).

— «Таким образом, в этой самой складке философия вновь погружается в сон — только уже не Догматизма, а Антропологии. Всякое эмпирическое познание, касающееся человека, становится полем возможного философствования, в котором должно обнаруживаться обоснование познания, его пределы и границы и, наконец, сама истина всякой истины. Антропологическая конфигурация современной философии предполагает удвоение догматизма, распространение его на два различных уровня, опирающихся друг на друга и одновременно ограничивающих друг друга: докритический анализ того, что есть человек по своей сути, становится аналитикой того, что вообще может быть дано человеческому опыту»[2] («Слова и вещи», 1966).

Читая эти строки и вслушиваясь в их идейные интонации, мы слышим диалог Фуко с самим собой, диалог, вскрывающий истоки пути и отмечающий фундаментальное пробуждение: не только пробуждение от антропологического сна, но и пробуждение его гения. И здесь совсем не случайным оказывается содержательное пространство первой

---

[1] С. 228–229 наст. изд.

[2] *Фуко М.* Слова и вещи. С. 362.

работы Фуко — сновидение. Метафора сна и бодрствования, метафора полудремы направляют это движение: ранние грезы о «настоящей» психологии, мечты о воссоединении антропологии и онтологии, устремленность к самому существованию и его истории в своих смутных образах предрекают и актуализируют будущий археологический и эпистемологический проект.

ВВЕДЕНИЕ К:
БИНСВАНГЕР Л. СОН И СУЩЕСТВОВАНИЕ[1]

В эру человека мы видим, как в пространстве, связующем жизнь и смерть, возносится и разрастается, все больше и больше обнажаясь и обретая силу единственного отдаленного горизонта: сновидение... Так отступает мрак и на сцену выходит жизнь в аллегорической форме крайнего аскетизма, покорения могущественных сил, которые, как мы чувствуем, проникают в нас, но при этом за неимением лояльности, жестокой рассудительности и твердости мы выражаем лишь несовершенство.

Рене Шар[1]

I

На этих вводных страницах мы не стремимся, следуя обычному для введений парадоксу, еще раз проделать тот путь, что проделал в «Сне и существовании» сам Бинсвангер. К этому, конечно, подталкивает сложность текста, однако самое важное

[1] *Char R.* Partage formel, XXII.

раскрывается в той рефлексии, что в нем развертывается и что достойна разъяснения, с одной лишь оговоркой — *ad usum delphini*[II], по отношению к царству рефлексии психолог все еще остается дофином. Подлинные формы мысли — сами себе введения: их история — единственно возможная форма интерпретации и их судьба — единственная форма критики. Однако именно эту историю мы попытаемся здесь дешифровать. Следующая работа попытается вписать экзистенциальный анализ в контекст становления современной рефлексии о человеке; в ней, прослеживая обращение феноменологии к антропологии, мы попытаемся показать, какие основания были вскрыты конкретной рефлексией о человеке. Сейчас же у этих вводных строк более скромные цели: представить форму анализа, который по своему проекту не есть философия, а по своим целям не есть психология, форму анализа, фундаментального по отношению ко всякому конкретному, объективному и экспериментальному знанию, наконец, принцип и метод которого изначально определяются абсолютной привилегией ее объекта — человека — или, точнее, человеческого бытия, *Menschsein*.

Так же можно очертить и все опорное пространство антропологии[1]. Этот проект противопоставля-

---

[1] *Haeberlin P.* Der Mensch, eine philosophische Anthropologie. Zürich, Schweizer Spiegel, 1941, préface.

ет себя всем формам психологического позитивизма, рассчитывающего охватить все значимое содержание человека посредством ограниченного концепта *homo natura*, и в то же время обращается к онтологической рефлексии, в качестве основной своей темы полагающей присутствие бытия, существования, *Dasein*. Понятно, что подобного рода антропология может достичь своих целей лишь показав, как анализ человеческого бытия связан с аналитикой существования: посредством проблемы основания, когда во второй можно найти условия возможности первого; посредством проблемы обоснования, призванной оценить неотъемлемые измерения и автохтонное значение антропологии. Для начала, допуская возможность пересмотра, можно сказать, что человеческое бытие (*Menschsein*) в конечном счете есть лишь фактическое и конкретное содержание того, что онтология анализирует как трансцендентальную структуру *Dasein*, присутствия в мире. Изначальная оппозиция антропологии по отношению к науке о человеческих фактах как позитивному знанию, экспериментальному анализу и натуралистской рефлексии не исключает ее статуса формы *a priori* философской спекуляции. Тема ее исследования — человеческий «факт», в том случае если мы понимаем под «фактом» не объективный участок природного мира, но реальное содержание существования, которое

наблюдает себя и переживает, опознает и утрачивает себя в мире, которое одновременно является и полнозвучностью проекта, и «элементом» ситуации. Антропологию поэтому можно обозначить как «науку фактов», поскольку она со всей строгостью вскрывает экзистенциальное содержание присутствия в мире. Сразу же отбрасывать ее, поскольку она не есть ни философия, ни психология, поскольку ее нельзя охарактеризовать ни как науку, ни как спекуляцию, поскольку она не является ни формой позитивного знания, ни содержанием априорного знания, — значит игнорировать изначальный смысл ее проекта[1]. Нам кажется, что *на мгновение* стоит подчиниться движению этой рефлексии и вместе с ней попытаться узнать, не лежит ли доступ к реальности человека лишь вне различия между психологическим и философским, и не является ли человек в формах своего существования единственным средством приблизиться к человеку.

Бинсвангер, как нам кажется, в современной антропологии идет царским путем. Он косвенным образом поднимает проблему онтологии и антропологии, напрямую устремляясь к конкретному существованию, его развертыванию и его истори-

---

[1] *Schneider K.* Die allgemeine Psychopathologie im Jahre 1928 // Forschritte der Neurologie Psychiatrie und ihrer Grenzgebiete. Leipzig: G. Thieme, 1929. T. 1. N 3. P. 127—150.

ческому содержанию. На основании этого и посредством анализа структур существования, того существования, что носит именно это имя и что пронизывает именно эту историю, он постоянно переходит от антропологических форм к онтологическим условиям существования и наоборот. Он не устает пересекать ту линию демаркации, которую, казалось бы, так трудно преодолеть, или, скорее он считает, что она постоянно стирается в конкретном существовании, где обнаруживается действительная граница *Menschsein* и *Dasein*. Ничего не может быть более ошибочным, чем увидеть в анализе Бинсвангера «приложение» концепта и методов философии существования к «данным» клинического опыта. Речь у него идет о том, чтобы при встрече с конкретным индивидом установить ту точку, в которой происходит соединение форм и условий существования. Так же, как антропология не приемлет никакого разделения философии и психологии, экзистенциальный анализ Бинсвангера избегает всякого априорного различия между онтологией и антропологией. Он избегает его, не отменяя при этом вовсе и не признавая его вовсе невозможным, но перенося в конец исследования, точкой отсчета которого является не эта линия раздела, а конкретное существование.

Конечно же, и эта связь, и, несомненно, статус онтологических условий существования являют-

ся проблемой. *Но мы рассмотрим ее как-нибудь в другой раз.* Здесь мы лишь попытаемся показать, что путь к анализу Бинсвангера и к пониманию его значения аналогичен тому, каким он сам проникает в конкретное существование своих больных. Обращение к более или менее хайдеггерианской философии не является здесь обязательным обрядом инициации, открывающим доступ к тайному смыслу Dasein-анализа. Философские проблемы возникают в нем самом, но не предшествуют ему.

Все это избавляет нас от того введения, которое бы по пунктам резюмировало «*Бытие и время*», и мы освобождаемся для более вольного прочтения. Оно будет двигаться по кромке «Сна и существования».

В центре этой статьи, вышедшей в 1930 г.[1] — первой статьи, которая в строгом смысле слова является Dasein-аналитической[2] — не столько сон *и* существование, сколько существование как таковое, каковым оно предстает само по себе и каковым мы

---

[1] *Binswanger L.* Traum und Existenz // Neue Schweizer Rundschau. 1930. N 9. P. 673–685; N 10. P 766–779.

[2] *Binswanger L.* Über Ideenflucht // Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie, 1931. T. XXVII, N 2. P. 203–217; 1932. T. XXVIII, N 1. P. 18–26. N. 2. P. 183–202; 1932. T. XXIX, N 1. P. 193; 1933. T. XXX, N 1. P. 68–85. «О скачке идей» — это первое исследование по психопатологии в русле Dasein-анализа.

можем увидеть его в сновидении: в том модусе бытия, где оно предстает наиболее явно. Однако возможно ли это — очертить позитивное содержание существования, обращаясь лишь к одному из его модусов, менее всего включенному в мир? Если *Menschsein* имеет собственные присущие ему значения, раскрываются ли они в актуальном приоритетном на этот момент модусе сновидения, где сеть значений, казалось бы, уплощается, их явленность спутана, а формы присутствия крайне размыты?

Этот парадокс, на наш взгляд, является в «Сне и существовании» наиболее интересным. У того значительного преимущества, которое Бинсвангер отдает сновидению, двойная роль. Так задается конкретный путь анализа к фундаментальным формам существования: анализ сновидения не ограничивается уровнем герменевтики символа, но, отталкиваясь от внешней интерпретации, имеющей порядок дешифровки, может без обращения к философии прийти к постижению экзистенциальных структур. Смысл сновидения в каждый момент явлен в шифрах присутствия различных модальностей существования. С другой стороны, акцентирование опыта сновидения в этом тексте подспудно вовлекает целую антропологию воображаемого, требует нового определения отношений смысла и символа, образа и выражения, словом, нового пути постижения манифестации значений.

На этих двух аспектах проблемы мы и остановимся на следующих страницах: во многом потому, что Бинсвангер так и не прояснил их. Мы проделаем это не с целью определения его вклада, но для того чтобы выведать, что «раскрывается» в той мысли, которая несет в себе гораздо больше того, о чем открыто говорит. И с подобающей бережностью относясь к ее истории.

II

Обратим внимание на совпадение дат: 1900 г. — «*Logische Untersuchungen*» Гуссерля, 1900 г. — «*Traumdeutung*» Фрейда. Двойная попытка человека обрести свой смысл и в этом смысле овладеть самим собой.

Начиная с «*Traumdeutung*», сон проникает в поле человеческих смыслов. В опыте сновидения, по-видимому, бледнеет актуальность поведения; когда затуманивается и угасает бодрствующее сознание, сон, очевидно, наконец-то распускает клубок значений. Сновидение когда-то представлялось как бессмысленная активность сознания. Всем известно, что Фрейд разрушил этот постулат и закрепил за сном смысл бессознательного. Стали акцентировать этот переход от бессмыслицы сна к демонстрации его скрытого смысла и вообще всю гер-

меневтическую работу; большое значение также стали придавать проявлению бессознательного как психической инстанции и его латентному содержанию. Большое и даже слишком большое. Настолько, что пренебрегли другим аспектом проблемы. Тем, что связан с нашей настоящей целью, поскольку актуализирует вопрос отношений значения и образа.

Воображаемые формы сновидения открывают нам имплицитные значения бессознательного; в полумраке жизни сновидения они наделяют их квази-присутствием. Но именно это присутствие смысла в сновидении не есть смысл как таковой, смысл, развертывающийся в своей совершенной очевидности, — сновидение искажает смысл настолько же, насколько раскрывает его; если оно являет его нам, то лишь одновременно обманывая нас. Огонь, отсылающий к сексуальному возбуждению, снится нам для того чтобы указать на него или чтобы его охладить, замаскировать и затемнить этим новым огнем? На этот вопрос можно ответить двояко. Если говорить с функциональных позиций, смысл окутывает столько же «контр-смысла», который необходим, чтобы покрыть все пространство сновидения: сон — это, конечно же, исполнение желания, но как раз он — сон, а не исполненное желание — это то, что также реализует и все «контр-желания», которые желанию проти-

востоят. Огонь сновидения — это страстное удовлетворение сексуального желания, но желание обретает форму обманчивой субстанции огня, и она отказывает этому желанию в удовлетворении и неустанно пытается его угасить. Сновидение — это функциональная смесь; если значение вкладывается в образы, то лишь избыточно и как множество смыслов, накладывающихся друг на друга и друг другу противоречащих. Воображаемая пластика сновидения такова, что смысл выходит на свет только в противоречащих друг другу формах.

И ничего более. В множественности смысла образ истощается, а его морфологическая структура, пространство, в котором он развертывается, ритм его темпорального развития, мир, что он вместе с собой несет, ничего не значат, если они не являются аллюзией смысла. Другими словами, язык сновидения анализируется лишь в его семантической функции; его морфологическую и синтаксическую структуру фрейдовский анализ оставляет не проясненными. Расстояние между значением и образом в аналитической интерпретации определяется реализацией смысла; образ во всей своей полноте образуется посредством сверхдетерминации. Собственно воображаемое измерение выражения значений совершенно забыто.

Однако психоанализ не безразличен к тому, что этот образ воплощает именно это значение — что

сексуальность обратилась водой или огнем, отец — демоном подземного царства или солнечным светом; важно, чтобы у образа были присущие ему динамические свойства, чтобы существовала морфология воображаемого пространства, различная в зависимости от того, идет ли речь о свободном и светящемся пространстве или о пространстве заточения, мрака и подавления. У воображаемого мира есть свои собственные законы, специфические структуры; образ — несколько больше, чем непосредственный смысл; мир этот имеет свою плотность, и законы, что в нем господствуют, выражаются не только в наделенных смыслом суждениях, точно так же, как законы мира — не только интенции воли, даже если это воля божественная. Фрейд подчинил мир воображаемого желанию так же, как классическая метафизика подчинила мир физики воле и божественному рассудку: теология значений, где истина предвосхищает свою собственную формулировку и ее в целом конституирует. Значения исчерпывают реальность мира, посредством которого они открываются.

Можно сказать, что психоанализ наделил сновидение статусом совершенно иным, чем статус речи; он так и не смог познать его в его языковой реальности. Это невероятно и парадоксально: если речь отступает перед значением, которое оно стремится актуализировать, если она, по-видимому, су-

ществует лишь посредством него и для него, она между тем возможна лишь посредством языка, который функционирует, подчиняясь строгости ее синтаксических правил и устойчивости ее морфологических фигур. Речь, когда желает нечто высказать, предполагает мир выражения, который ей предшествует, поддерживает ее и позволяет воплотить то, что она намерена сказать.

Поскольку он недооценил ту структуру языка, которая всегда скрывается за опытом сновидения, как и за всяким фактом выражения, фрейдовский психоанализ сновидений не является понимающим схватыванием смысла. Смысл для него появляется не посредством опознания структуры языка, но освобождается, выводится, угадывается в речи как таковой. Метод интерпретации сновидений неизбежно будет подобен тому, который используется для понимания смысла слов в языке с неизвестной грамматикой: методом сопоставления, подобным тому, что для мертвых языков использует археолог, методом подбора по вероятности, как при расшифровке секретных кодов, методом смыслового совпадения, как в традиционных мантиках. Дерзость этих методов и тот риск, с которым они сопряжены, не аннулируют их результатов, однако неточность их оснований никогда не компенсируется наращиваемой внутри самого анализа вероятностью; она не сгладится полностью даже мно-

жественностью случаев, которые санкционируют межличностную лексику наиболее типичной символизации. Кратчайшим ли путем гадания иль долгим путем подбора вероятности, но фрейдовский анализ всегда схватывает лишь один из возможных смыслов: сам акт выражения в своей необходимости никогда не реконституируется.

Психоанализ претендует лишь на вероятное. И именно с этим, несомненно, связан один из наиболее фундаментальных парадоксов фрейдовской концепции образа. Когда анализ пытается исчерпать все содержание образа тем смыслом, что за ним, возможно, скрывается, связь, соединяющая этот образ со смыслом, неизбежно трактуется как возможная, вероятная и случайная. Почему же психологическое значение обретает форму некоего образа вместо того, чтобы оставаться имплицитным смыслом или выражаться в ясной словесной формулировке? Посредством чего смысл становится жизнеобразующей частью образа? На этот вопрос Фрейд дает двойной ответ. Смысл вследствие подавления не может быть сформулирован четко и ясно, но в гуще образа он может присутствовать как аллюзия. Образ — это язык, выражающий не формулируя, он есть наименее прозрачная речь в том смысле, что он — речь как таковая. Но с другой стороны, Фрейд постулирует изначально образный характер удовлетворения желания.

В примитивном, архаичном или детском сознании желание изначально удовлетворяется в нарциссическом и ирреальном модусе фантазма; и в регрессии сновидения эта изначальная форма удовлетворения вновь выходит на свет. Как мы видим, Фрейд в своей теоретической мифологии наталкивался на темы, которые его герменевтикой сновидений были исключены. Он возвращает идею необходимой и изначальной связи образа и смысла и начинает допускать, что структура образа имеет свои собственные невыводимые из смысла синтаксис и морфологию, потому что это смысл утаивается в выразительных формах образа. Несмотря на присутствие этих двух тем, из-за той абсолютно абстрактной формы, в которую Фрейд их облек, в его трудах бесполезно разыскивать грамматику модальности воображаемого и анализ акта выражения в его необходимости.

За этими изъянами фрейдовской теории, без сомнения, стоит недостаточная проработанность понятия символа. Символ берется Фрейдом лишь как точка касания, в которой на мгновение сходятся чистое значение и материя образа, понимаемого как трансформированный и трансформируемый остаток восприятия. Символ — тончайшая поверхность соприкосновения, пленка, отделяющая соприкасающиеся друг с другом внутренний и внешний мир, инстанции бессознательного импульса и

перцептивного сознания, моменты имплицитного языка и чувственного образа.

Нигде, кроме анализа президента Шребера, Фрейд не пытался отыскать эту поверхность соприкосновения. Исключительный случай правонарушения проявил в творчестве это постоянное присутствие значения на уровне воображаемого мира и собственную структуру этого мира через свои отсылки к смыслу. Но в процессе своего анализа Фрейд, в конечном счете, отказывается от этого поиска и сосредоточивает свою мысль на двух обособленных уровнях. С одной стороны, он устанавливает символические соответствия, позволяющие отыскать в образе солнечного бога фигуру Отца, а в образе Аримана — самого больного. А с другой стороны, считая, что этот фантастический мир — для них не более чем возможное выражение, он анализирует значения: он сводит их к наиболее прозрачному вербальному выражению и наиболее очищенному содержанию, в форме такого необычного извращения страстей, являющегося магической основой параноидного бреда — «Я не люблю его, а ненавижу», «я не его люблю, а ее люблю, поскольку она любит меня», «это не я люблю этого мужчину, его любит она», — отклонения, изначальная форма и наиболее простая семантическая степень которого — «Я его люблю», и чья конечная, противоположная, форма, получившаяся по-

средством всех флексий противоречий — «Я не люблю никого, и никто не любит меня»[1].

Если анализ случая Шребера и имеет для творчества Фрейда важное значение, то именно потому, что нигде, как здесь, не было настолько сокращено расстояние между психологией смысла, преобразованной в психологию языка, и психологией образа, развитой в психологию фантастического. Но психоанализ больше нигде столь явственно не показывал невозможность найти соприкосновение между этими двумя порядками анализа, и если мы всерьез беремся за обсуждение психологии Имаго, мы можем охарактеризовать Имаго как воображаемую структуру, взятую в своей знаковой импликации.

Очевидно, что это подтверждает история психоанализа, поскольку в настоящее время эта дистанция все еще сохраняется. Заметно, что эти две тенденции, в течение некоторого времени стремившиеся друг к другу, все больше и больше расходятся: анализ, как у Мелани Кляйн, направленный

---

[1] *Freud S.* Cinq Psychanalyses. Trad. M. Bonaparte, R. Loewenstein. Paris: Denoël et Steele, 1935. P. 352—354; *Фрейд З.* Психоаналитические заметки об одном случае паранойи (dementia paranoides), описанном в автобиографии / Пер. с нем. С. Панкова // Собр. соч.: в 26 т. Т. 3: Одержимость дьяволом. Паранойя. СПб.: Восточно-Европейский институт психоанализа, 2006. С. 127—129.

на генезис, развитие, кристаллизацию фантазмов, признаваемых в определенном смысле первичным сырьем психологического опыта; и анализ, как у д-ра Лакана, отыскивающий в языке диалектический элемент, где конституируется ансамбль значений существования и где они обретают свою судьбу, если только язык, развертывающийся в диалоге, путем высвобождения и преобразования не осуществил их *Aufhebung*. Мелани Кляйн, несомненно, приложила максимальные усилия, чтобы показать генезис смысла единственно в трансформациях фантазма. А Лакан, со своей стороны, сделал все возможное, чтобы показать в Имаго точку, где сгущается знаковая диалектика языка и где он позволяет себе очаровываться тем собеседником, которым конституируется. Но для первой смысл есть основание для изменчивости образа и след траектории; для второго Имаго есть лишь сокрытый за речью момент молчания. Следовательно, единства психологии образа, обозначающей поле присутствия, и психологии смысла, очерчивающей пространство возможностей языка, в области исследований психоанализа так и не было достигнуто.

Психоанализ так никогда и не смог заставить образы говорить. «*Logische Untersuchungen*» являются весьма любопытным современником «*Traumdeutung*». Но обнаруживается ли за строгостью

анализа первого и шестого исследований теория символа и знака, с необходимостью возвращающая образу его неотъемлемое значение?

Психоанализ всегда использовал термин «символ» в его непосредственном значении и никогда не пытался ни разработать, ни даже определить его. Под этим символическим значением образа сновидений Фрейд, по сути, понимал две совершенно разные вещи: с одной стороны, ансамбль объективных указателей, отсылающих в образе к имплицитным структурам, уже произошедшим событиям, молчаливым переживаниям; морфологические сходства, динамические аналогии, тождественность слогов и всякого рода игра слов конституируют в образе столько же объективных указателей, сколько и аллюзий на то, чего он в своей красочном многоцветии не являет. С другой стороны, существует всеобщая и по своему характеру знаковая связь, которая фундирует смысл материала сновидения и его конституирование в форме сновидения об инцестуозном желании, детской регрессии или нарциссическом возвращении и закрепощении. Ансамбль указателей, бесконечно умножающихся по мере того, как развертываются и упорядочиваются значения, нельзя с нею путать; они появляются в процессе вероятностной индукции и всегда есть лишь метод реконструкции скрытого содержания или изначального смысла; что касается самого этого

смысла, мы можем вывести его на свет лишь в понимающем схватывании; именно в собственном движении сновидения фундирован символический смысл его образа. Эта путаница привела психоанализ к трактовке механизмов образования сновидения как оборотной стороны и коррелята методов реконструкции, она привела к смешению установления значений с индукцией указателей.

В первом томе «*Logische Untersuchungen*»[1] Гуссерль четко разграничивает указание[III] и значение. В феноменах выражения они, без сомнения, переплетаются настолько, что мы можем их перепутать. Когда кто-то говорит, мы понимаем его речь не только посредством схватывания значения используемых им слов и структуры произносимых фраз, но также следуя за мелодией голоса, который, на наш взгляд, то изменяется и дрожит, то, напротив, обретает устойчивость и громкость, и тогда мы опознаем гнев. Но в таком общем понимании обе позиции не оказываются идентичными только потому, что связаны друг с другом; они противоположны и дополняют друг друга,

---

[1] *Husserl Ed.* Logische Untersuchungen. Tübingen: M. Niemeyer, 1901. T.1: Ausdruck und Bedeutung. P. 29—71 (*Гуссерль Э.* Собрание сочинений. Т. III (1). Логические исследования. Т. II (1) / Пер. с нем. В. И. Молчанова. М.: Гнозис; Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 35—67).

поскольку именно в тот момент, когда слова начинают ускользать от меня, заглушаемые расстоянием, шумами или хриплостью голоса, на смену пониманию смысла придет индукция указателей: сам тон голоса, манера говорить, паузы, оговорки приведут меня к предположению, что мой собеседник задыхается от гнева.

Указатель сам по себе не несет никакого значения и обретает его лишь во вторую очередь и посредством обходного пути сознания, использующего его как метку, ссылку или зарубку.

Я вижу углубления в снегу, подобные правильным звездам, кристаллы темных пятен. Охотник увидит в них свежие заячьи следы. Это две переживаемые ситуации, и нет смысла говорить, что в одной больше истины, чем в другой; но во второй схеме выражается сущность индикации, в первой же нет. Это лишь для охотника маленькое углубление-звезда на снегу является указателем. И это не означает, что у него больше, чем у меня, ассоциативного материала и что в воображении он может актуализировать образ зайца, который у меня в подобной ситуации не появится. Ассоциация у него является производной структуры индикации: она полностью воспроизводит контур структуры, уже отраженной в сущности знака и того, на что он указывает: «Ассоциация не просто вызывает в сознании определенные содержания и

предоставляет им самим соединиться с данными содержаниями, как это законосообразно предписывает сущность одних и других (их родовая определенность)»[1].

Но что является основанием этой сущностной структуры, чем бы она ни являлась, — психологическим моментом, случайностью или продуктом ассоциации? Актуальная ситуация, которая существует или стремится к существованию или только что существовала. Следы на снегу отсылают к реальному зайцу, который пробежал буквально минуту назад. Дрожащий голос по своей модуляции отражает вспыхнувший гнев, или нарастающую ярость, или заглушенное рыдание погруженного в большое горе человека. В то время как подлинный знак чтобы стать означающим, не нуждается ни в какой объективной ситуации: когда я произношу слово «заяц», я могу иметь в виду того, кто бегает совсем не так, как черепаха; когда я упоминаю свой гнев, я говорю о порыве страсти, который я мог пережить лишь притворяясь или ломая комедию. Слово «заяц» или «гнев» — это знаки, надрывающийся голос, отпечатанные на снегу следы — указатели.

---

[1] Recherches logiques. Op. cit. T. 1. Chap. I. § 4. P. 35—36. (*Гуссерль Э.* Собрание сочинений. Т. III (1). Логические исследования. Т. II (1). С. 40).

Движимая идеалом строгости, феноменология сновидения не смогла бы пропустить различие между элементами индикации, которые для аналитика могут указывать на размечаемую ими объективную ситуацию, и значащими содержаниями, которые конституируют внутреннее содержимое, опыт сновидения.

Но что это за значащее содержание, и как оно связано с содержанием воображаемым? Здесь отправной точкой нам тоже могут послужить некоторые анализы из «*Logische Untersuchungen*». Не вполне правомерно, как в психоанализе, допускать непосредственное отождествление смысла и образа, соединенных лишь в понятии символа, нужно искать сущность акта означивания, стоящего за и до вербального выражения и структуры образа как таковых, в которых он может обрести форму: «Акты формулировки, воображения, перцепции слишком различны, чтобы значение исчерпывалось то одним, то другим; мы должны избрать концепцию, которая будет закреплять эту функцию означивания за единственным и везде тождественным актом, актом, свободным от рамок той перцепции, которой нам столь часто недостает»[1]. Каковы же

---

[1] *Husserl Ed.* Logische Untersuchungen. T. VI: Elemente einer Phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis. 2[e] éd. Tübingen: M. Niemeyer, 1921. P. 15—16.

характеристики этого фундаментального акта? В негативном отношении сразу же можно заметить, что он не означает установление связи с одним или несколькими образами. Как отмечал еще Гуссерль, если мы размышляем о тысячеугольнике, мы представляем какой-нибудь многоугольник со «многими» сторонами[1]. В позитивном отношении, более грубый, наиболее элементарный акт означивания как таковой, включенный скорее еще в перцептивное содержание, открывается в новом горизонте. Даже когда я говорю «это пятно красное», или даже в восклицании «это пятно», даже, наконец, если мне не хватит слов, и я укажу пальцем на то, что передо мной, конституируется акт указания, который прорывает непосредственный горизонт восприятия и открывает знаковую сущность перцептивной жизни: это *Akt des Dies-meinens*[IV].

Этот акт определяется не некоей «активностью суждения» (приведенный пример доказывает это в достаточной степени), но идеальным единством того, что есть указание по своему знаковому предназначению, это единство — одно и то же всякий раз, когда возобновляется акт означивания, вне зависимости от используемых терминов, произно-

---

[1] Logische Untersuchungen. Op. cit. T. 1. P. 65 (*Гуссерль Э.* Собрание сочинений. Т. III (1). Логические исследования. Т. II (1). С. 70).

сящего их голоса или фиксирующих их на бумаге чернил. То, что означает символ, является не индивидуальной особенностью нашей жизни, качеством повторения, как говорит Гуссерль, свойством «вновь появляться идентичным себе»; мы имеем дело с идеальным содержанием, представляющимся посредством символа как единое значение.

Но если мы не хотим сводить акт означивания к простому интенциональному указанию, необходимо двигаться дальше. Как мы можем его постичь — это превосхождение указания в полноте означивания, где оно оформляется? Нужно ли, следуя букве гуссерлианского анализа, наделять его смыслом добавочного акта, того, что шестое из «Логических исследований» обозначает как акт эффектуации? В сущности, это означает лишь разбавлять проблему водой, наделять статусом внутреннего активность сознания, но открывать основания не в ней.

Это то, что, несомненно, предчувствовал Гуссерль в «*Umarbeitung*», шестом из «Логических исследований», написанных в 1914 г.[1] Благодаря этому тексту мы можем увидеть, на что могла бы быть похожа феноменология значения. Символ (как математический знак), слово и образ обладают одной и той же чертой: для того чтобы слово

---

[1] Рукопись под номером M, III 2, II 8 a.

или символ были произнесены или написаны, для того чтобы мы вышли за пределы речевого потока или воображаемой грезы, вне нас сначала возникает нечто, несколько отличное от того, что мы ожидаем, и что посредством этого противодействия представляет вербальный или символический образный материал; что посредством импликаций представляет вещь, теперь конституированную как означенную; осуществляясь в актуальности означающего, интенциональная возможность открывается новым возможностям. Эта актуальность на самом деле включена в пространственно-временной контекст; слова вписаны в окружающий нас мир и в горизонте вербальной импликации всегда отсылают к собеседнику. И именно здесь мы схватываем в свойственной ему парадоксальности акт означивания как таковой: обретая объективную тему в форме слова, как объект культуры или в форме образа, как квази-восприятие, акт означивания развивается как тематическая активность, посредством которой выходят на свет «я говорю» или «я представляю»; слово и образ представляются от первого лица в тот самый момент, когда они реализуются в форме объективности. Именно это, несомненно, хотел сказать нам Гуссерль, когда писал о языке: «Лишь одно несомненно... что означаемое связано с осуществлением действия. Говорящий продуцирует не только слово, но и выражение

в его всеобщности»[1]. Во всем множестве структур означивания феноменологический анализ, в конечном счете, высвечивает именно акт выражения.

Во многих отношениях важно, что вопреки традиционной интерпретации теория значения не кажется нам последним словом гуссерлианской эйдетики сознания; она фактически подводит нас к теории выражения, которая так и остается нераскрытой, но потребность в которой, тем не менее, явственна на протяжении всего анализа. Остается лишь удивляться тому, что феноменология так никогда и не расширилась до теории выражения, и что последняя так и осталась в тени теории значения. И поэтому философия выражения, без сомнения, возможна лишь как превосхождение феноменологии.

Еще одна вещь заслуживает нашего внимания. Весь тот феноменологический анализ, который мы наметили, следуя за Гуссерлем, предлагает для символического факта совсем другое скандирование психоанализа. Он действительно устанавливает сущностное различие между структурой объективной индикации и структурой актов означивания; или, говоря терминологически, он устанавливает наибольшую возможную дистанцию между связанным с симптомологией и связанным с семан-

---

[1] Ibid. P. 37.

тикой. Психоанализ, напротив, всегда смешивал обе структуры, устанавливая смысл посредством наложения объективных знаков и совпадений дешифровки. В силу этого между смыслом и выражением фрейдовский анализ может постулировать лишь искусственную связь: галлюцинаторную природу удовлетворения желания. Феноменология же, напротив, позволяет схватить значение в контексте акта выражения, в котором оно фундировано; в этом отношении феноменологическая дескрипция может сделать явным присутствие смысла в образном содержании.

Но вновь возвращенный так к основанию выражения акт означивания отрезается от всякой формы объективной индикации; и никакой внешний контекст уже не позволит вновь восстановить его в его истинности; время и пространство, которые он вместе с собой несет, оставляют лишь тотчас же исчезающий след; а другой вписан в горизонт акта выражения лишь идеально, без возможности реальной встречи. Понимание поэтому определяется в феноменологии лишь как схватывание нового способа развертывания акта выражения во внутреннем модусе; это метод возвратиться к нему, но отнюдь не ситуировать его как таковой. Эта проблема понимания становится центральной во всякой психологии значения и размещается в центре любой психопатологии. Однако в пределах чи-

стой феноменологии отыскать основания для ее решения невозможно. Эту невозможность больше чем кто-либо другой ощутил Ясперс, попытавшись обосновать связь «врач-больной» лишь в терминах мистики коммуникации[1], поскольку противопоставлял чувственным (*sinnlich*) формам выражения его смысловые (*sinnhaft*) формы, наделяя возможностью действительного понимания лишь последние[2].

Феноменология смогла побудить заговорить об образах, но она никому не дала возможности понять язык.

Эту проблему без больших натяжек можно назвать одной из главных тем экзистенциального анализа.

Феноменология пролила достаточный свет на основания выражения любого значения; но необходимость обоснования понимания требовала восстановить момент объективной индикации, на котором застопорился фрейдовский анализ. Поиск общих оснований объективных структур индикации,

---

[1] *Jaspers K.* Philosophie. T. II: Existenzer-hellung. Berlin: J. Springer, 1932. P. 50 (*Ясперс К.* Философия. Книга 2. Просветление экзистенции / Пер. с нем. А. Судакова. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2012).

[2] *Jaspers K.* Allgemeine Psychopathologie. Berlin: J. Springer, 1913 (*Ясперс К.* Общая психопатология / Пер. с нем. Л. О. Акопяна. М.: Практика, 1997).

ансамблей значений и актов выражения — именно эту проблему поставила двойная традиция феноменологии и психоанализа. Столкновение Гуссерля и Фрейда породило удвоенную проблему: необходим был метод интерпретации, который восстановил бы во всей их полноте акты выражения. Герменевтический путь не должен был ограничиваться процедурами считывания, на которых остановился психоанализ; он должен был бы достигнуть решающего момента, когда выражение как таковое объективируется в сущностных структурах индикации; ему на самом деле было необходимо нечто иное, чем верификации, нужны были основания.

Именно этот фундаментальный момент завязывания значений Бинсвангер попытался вывести на свет в «Сне и существовании».

Нас с такой установкой могут упрекнуть не только в отступлении от фрейдовских и гуссерлианских текстов, но и в выдумывании целого поля проблематики, которой Бинсвангер никогда не формулировал, и темы, которая даже не подразумевается в его текстах. Эти нападки для нас малозначимы, поскольку в том случае, если речь идет о существовании, мы имеем слабость верить в историю как таковую. Мы стремимся не представить интерпретацию, а высвободить объективный смысл. Мы считаем, что творчество Бинсвангера в этом свете чрезвычайно важно. Поэтому нас

привлекала только подлинная проблематика. Мы искали в его текстах ту проблему, которую они сами ставят; и со своей стороны хотели бы показать, какие ответы они уже представили.

III

Nihil magnum somnianti[V]
Цицерон

Выводя на свет как пластичность, так и фундаментальность сновидения и выражения, Бинсвангер возобновляет связь с традицией. Традицией, оставленной в тени той психологией XIX века, которую Фрейд превзойти так никогда и не смог. Психоанализ стоял у истоков психологии сновидений, или, по меньшей мере, восстановил ее психологический статус. Но это, без сомнения, еще не было его признанием во всей его полноте. Сон у Фрейда является элементом, объединяющим формы выражения мотивации и методы психологической дешифровки: он есть одновременно и «Символическое», и грамматика психологии. Фрейд поэтому вернул ему психологическое измерение, но он так и не смог разглядеть в нем специфическую форму опыта. Он восстановил его в его изначальном модусе со свойственными ему фрагментами бодр-

ствующего мышления, символическим переводом и имплицитными вербализациями; представил логический анализ ансамбля — логику дискурсов, мотиваций и структур, которые, как обнаружилось, сотканы из той же психологической ткани, что и бодрствующее сознание. У Фрейда психологизация сновидения и обеспечиваемый благодаря ей приоритетный статус сновидения в пространстве психологии лишает его права быть специфической формой опыта.

Фрейд так не сумел преодолеть постулата, намертво закрепленного психологией XIX века: сновидение есть рапсодия образов. Если бы сновидение было лишь этим, его можно было бы исчерпать психологическим анализом, будь то механическое исследование психофизиологии или исследование значений. Но сновидение — это, без сомнения, нечто иное, чем рапсодия образов, по той простой причине, что оно есть воображаемый опыт, и если оно — как мы только что увидели — не позволяет исчерпать себя психологическим анализом, то это потому, что оно требует пересмотра теории сознания.

До XIX века проблема сновидения ставилась как раз именно в терминах теории сознания. Сон описывался как форма совершенно специфического опыта, и если бы и была возможна его психология, то только как вторичная и производная по отноше-

нию к теории сознания, рассматриваемого как тип опыта. Именно эту забытую традицию Бинсвангер воскрешает в «*Traum und Existenz*».

Он вновь актуализирует идею о том, что знаковая ценность сна больше не связана с психологическим анализом, которому мы можем его подвергнуть. Напротив, опыт сновидения содержит в себе тем более богатое содержание, чем меньше оно сводится к психологическим детерминациям, в которые мы стремимся его вовлечь. Это устойчиво присутствующая в литературной и мистической традиции старая идея о том, что действительный смысл содержат лишь «утренние сновидения». «Сновидения здорового человека — это утренние сновидения»[1], — говорил Шеллинг. Эта идея восходит к греко-латинской традиции. Мы находим ее обоснование у Ямвлиха: сон не может считаться божественным, если приходит в тумане пищеварения. Он наделен такой силой лишь до приема пищи или по окончании пищеварения, в сумраке вечера или утра. Мирбель[VI] писал в «Князе сна»: «Мы должны понять, что время, которым ночь вла-

---

[1] *Schelling F. W., von.* Werke / Éd. O. Weise. Leipzig: Fritz Eckardt, 1907. T. 1: Schriften zur Naturphilosophie. Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik (1798): Über den Ursprung des allgemeinen Organismus, IV, § 5: «Die Träume des Gesunden sind Morgenträume». P. 657.

деет в набольшей степени — это время, когда она уступает место утру, меж *somnum* и *vigilicum*»[1]. А Теофиль[VII] говорит устами одного из персонажей «*Пирама*»:

> Тот час, когда наши тела, отягощенные парами,
> Толкают ум к обманчивым порывам,
> Минул, и мой рассудок наполнял покой,
> Он упивался негой сна,
> В мгновение, когда за горизонт заходит ночь,
> И пробивается уже заря Авроры.[2]

Сновидение, стало быть, обладает смыслом не в той мере, что в нем встречаются и пересекаются тысячью различных способов психологические мотивации и физиологические детерминации; оно, напротив, обогащается ввиду скудости своего объективного контекста. Тем больше, чем меньше оснований имеет. И именно это наделяет утренние сновидения загадочным преимуществом. Словно утренняя заря, они возвещают о новом дне такой сочной яркостью, которой уж не достичь полуденному бодрствованию.

---

[1] *Mirbel C., de.* Le Palais du prince du sommeil, où est enseignée l'oniromancie, autrement l'art de deviner par les songes. Bourges: J. Cristo, 1667. 1-re partie. Chap. XX: «Du temps de la nuit où se font les meilleurs songes». P. 52.

[2] *Théophile V, de.* Pyrame et Thisbé (1626) // Œuvres. Paris, 1630, Acte IV. Scène 2. P. 148—149.

Располагаясь между спящим духом и духом бодрствующим, дух дремлющий актуализирует опыт, который кроме своего светоча и своего гения не несет ничего другого. Баадер[VIII] говорит в этом смысле об усыпленной «бдительности» и «бдительном сне», равноценным ясновидению и непосредственно, минуя посредничество органов, обращающимся к объектам[1].

Но тема исконных измерений опыта сновидения вписана не только в литературную, мистическую или народную традиции, ее можно без труда отыскать также в картезианских и пост-картезианских текстах.

В точке схождения мистической традиции и рационалистического метода ставит проблему пророческого сна «Теологически-политический трактат». «...Не только истинные вещи, но и пустяки и фантазии (imaginationes) могут послужить мне на пользу»[2], — писал Спиноза Бокселю. В другом пись-

---

[1] *Baader F. X., von.* Werke. T. I. Gesammelte Schriften zur philosophischen Erkenntnisswissenschaft als speculative Logik. Leipzig: H. Bethmann, 1851. P. 475.

[2] *Spinoza B., de.* Lettre à Hugo Boxel (1674) / Éd. Ch. Appuhn. N 52. P. 293. (*Спиноза Б.* Письма некоторых ученых мужей к Б. д. С. и его ответы, проливающие немало света на другие его сочинения (52. Спиноза Бокселю [сентябрь 1674 г.]) / Пер. В. К. Брушлинского // Спиноза Б. Сочинения: В 2 т. Т. II. СПб.: Наука, 2006. С. 493).

ме, адресованном Петру Баллингу[1], в снах, предзнаменованиях и предчувствиях он различал два вида явлений воображения: проистекающие лишь от тела с его комплекцией и движением страстей, и те, что делают тело чувствительным к идеям рассудка и в коих можно обнаружить одновременно след и знак, печать истины. Первая форма фантазий встречается в бреде, ею также соткана и физиологическая ткань сновидений. Но вторая превращает фантазию в специфическую форму знания, именно ее имеет в виду «Этика», когда показывает воображение как по своей сущности связанное с идеей и с конституцией души[2]. Анализ пророческих снов в «Трактате» проходит на этих двух уровнях: существует воображение, связанное с движениями тела и придающее индивидуальный оттенок сновидениям пророков; у каждого пророка наблюдались сновидения, носящие отпечаток его темперамента: скорбь Иеремии или гнев Ильи можно объяснить

---

[1] *Spinoza B. de.* Lettre à Pierre Balling (1664) / Éd. Ch. Appuhn. N 17. P. 172 (*Спиноза Б.* Письма некоторых ученых мужей к Б. д. С. и его ответы, проливающие немало света на другие его сочинения (17. Спиноза Петру Баллингу). С. 385).

[2] *Spinoza B. de.* L'Éthique. Livre II. Axiome 3 / Éd. Appuhn. T. II. P. 119 (*Спиноза Б.* Этика // Спиноза Б. Сочинения: в 2 т. Т. I / Пер. с лат. Я. М. Боровского. СПб.: Наука, 2006. С. 290).

лишь извне, они связаны с познанием своего тела и изменением его страстей. Но у каждого из этих сновидений был свой смысл, и теперь толкование должно поставить задачу вывести его на свет. Этот смысл, который манифестирует связь воображения с истиной, он есть язык, которым Бог наделил людей, чтобы являть им свою волю и свою истину. Как люди воображения, евреи понимали лишь образное Слово, как люди страсти, они подчинялись лишь страстям, сообщавшимся снами ужаса и гнева. Пророческий сон есть окольный путь философии; и другой опыт самой истины, «поскольку истина не может противоречить сама себе». Это Бог, явленный людям в образах и словах[1]. Сновидение как фантазия есть определенная форма откровения: «...Никто не получал божественных откровений иначе, как при помощи воображения»[2].

Здесь Спиноза переосмысляет важную классическую тему связи воображения и трансценденции. Как и Мальбранш[IX], он заключает, что воображение в своем загадочном шифре, в недостаточности знания, в своем полу-свете, в присутствии,

---

[1] *Spinoza B. de.* Traité théologico-politique / Éd. Ch. Appuhn. P. 22 (*Спиноза Б.* Богословско-политический трактат // Спиноза Б. Сочинения: в 2 т. Т. II / Пер. М. Лопаткина. СПб.: Наука, 2006. С. 18).

[2] Ibid. P. 29 (*Спиноза Б.* Богословско-политический трактат. С. 22).

которое оно являет, но которого оно всегда избегает, указывает за содержимым опыта человека, по ту сторону дискурсивного знания как такового, которым он может овладеть, на существование истины, во всех отношениях превосходящей человека, но преломляющейся в нем и дающейся его разуму в конкретных разновидностях образа. Сон, как и любой воображаемый опыт, есть, стало быть, специфическая форма опыта, не поддающаяся полному воссозданию психологическим анализом, содержание которой отсылает к человеку как к трансцендирующему существу. Воображаемое — это знак трансцендентности; сон — опыт этой трансцендентности в знаках воображаемого.

Именно с этим выводом классической психологии Бинсвангер имплицитно возобновил связь в своем анализе сновидения.

Но он восстановил также связь и с другой традицией, причастной первой. Во сне как опыте трансцендентной истины христианская теология находит кратчайший путь божественной воли и самый короткий путь, которым Бог кажет свидетельства своего бытия, свои воления и свои предзнаменования. Он словно выражение этой зыбкой свободы человека, податливый, но не позволяющий себя подчинить, проясняющий не ограничивая, предупреждающий без внушения неотвратимости. Во всей классической литературе о сновидениях об-

наруживаются теологические коллизии благодати, сна, являющегося, образно говоря, для воображения тем, чем благодать является для сердца или воли. В классической трагедии сон есть фигура благодати. Трагический смысл сновидения обозначает в христианском сознании XVII века те же самые проблемы, что и теологический смысл благодати. Это заставляет Тристана вложить в уста Ироду после зловещего сновидения такие слова:

> Что предначертано судьбой, нельзя стереть,
> Ее ловушек тайных мы не избегаем,
> И попадаем прямо в них, когда уверены, что
> их мы огибаем.[1]

В «*Agpacme*» Феррье один из персонажей говорит после сна:

> Ох, нет, сеньор, кончина наша уж предрешена,
> И человеку сила миновать все это не дана
> Уберегаясь, на себя он навлекает
> Все те ж несчастья, от которых убегает
> Так боги, пользуясь своей безмерной властью,
> На нашей слабости играют всласть.[2]

---

[1] *L'Hermite du Soliers F. (Tristan).* La Mariane (1636). 2[e] éd. Paris: A. Courbé, 1637. Acte II. Scène 3. Vers 146 et 149—150. P. 24.

[2] *Ferrier de La Martinière L.* Adraste. Paris: J. Ribou, 1680. Acte IV. Scène 2. P. 45.

Вот и свидетельство в пользу «янсенизма» трагического сновидения. А также его «молинизма»: сновидение — больше не предопределение, но предупреждение или знак, скорее, предотвращение неизбежного, а не его предзнаменование.

Брисеида в пьесе Бенсерада говорит:

> Ахилл, судьба приносит столько ж знаков,
> Сколько событий тягостных встречаешь[1]

В «*Османе*» этот урок еще яснее:

> Однако небеса во сне нам душу озаряют,
> Чтоб знак подать,
> Но в знаках этих линии судьбы
> Нельзя увидеть четко,
> От ее посланий
> Сердечные порывы нас уводят.[2]

Но не следует обманываться. За этими, без сомнения, острыми литературными спорами, когда из трагедии в трагедию персонажи перекликаются друг с другом и перебрасываются аргументами, которые заимствуют из теологических трактатов, скрывается подлинно трагическая проблема судь-

---

[1] *Benserade I., de.* La Mort d'Achille et la Dispute de ses armes (1636). Paris: A. de Sommaville, 1697. Acte I. Scène 1. P. 3.

[2] *L'Hermite du Soliers F. (Tristan).* Osman (1656). Paris: Girard, coll. «Les cahiers d'un bibliophile», 1906. T. VII. Acte II. Scène 1. P. 21.

бы. Еще с Античности человек знает, что в сновидении он встречает себя настоящего и того, каким станет, то, что он сделал, и что собирается сделать, он обнаруживает в нем узел, связующий его свободу и необходимость мира. Хрисип[X] обнаруживает универсальную связность мира и результат той *συμπάθεια*[XI], что способствует установлению единства мира и оживляет каждый язык пламени духовного огня. Много позже эту идею разовьет Ренессанс, и для Кампанеллы именно душа мира — принцип универсальной связности — будет вдыхать в человека и его инстинкты, желания, и его сновидения. И отмечая последний этап этой великой мифологии сновидения, этой фантастической космогонии сна, где вся вселенная, кажется, сливается в моментальном и зыбком образе, появляются Шеллинг[1] и Новалис, который говорит: «И сон — как мир, и мир — как сон. / Все, что казалось — свершено»[2].

То, что изменяется от эпохи к эпохе, так это не прочтение в сновидении знаков судьбы и даже не способы дешифровки, а скорее обоснование этой связи сновидения и мира, понимание того, как истина мира может предвосхищать саму себя и резю-

---

[1] *Schelling F. W., von*. Werke. Op. cit. IV. P. 217.

[2] *Novalis (F. von Hardenberg).* Henri d'Ofterdingen. 2[e] partie: L'Accomplissement. Trad. A. Guerne // Œuvres complètes. Paris: Gallimard, 1975. T. 1. P. 209.

мировать свое будущее в образе, который можно восстановить лишь затуманив.

Эти обоснования, конечно, хотя и были философскими, но носили в большей мере воображаемый характер; они вдохновляли развитие мифологии в форме поэзии и абстрактной рефлексии.

Аристотель[1] связывает ценность сна с успокоением души, с тем ночным сновидением, в котором она отдаляется от движений тела; в этом безмолвии она обретает чувствительность к тончайшим движениям мира, к его наиболее далеким пульсациям, и так же как поверхность водной глади более чувствительна к тому волнению, которое происходит возле берега, а не в тихом и спокойном центре, так и во время сна душа больше, чем в бодрствовании, чувствует далекий мир. На воде волны распространяются и вскоре приобретают достаточную силу, чтобы заставить волноваться всю поверхность, так же и во сне чуть заметные волнения достигают такой степени, что затуманивают всю душевную гладь; едва ощущаемый бодрствующим ухом шум сон превращает в раскаты грома, незначительный жар становится пожаром. В сновидении душа, ос-

---

[1] *Aristote,* Sur les rêves (*Аристотель.* О сновидениях / Перевод и научный комментарий О. А. Чулкова // Akadhmeia: Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 6. Сб. статей. СПб., 2005. С. 420–432).

вобожденная от своего тела, погружается в *κόσμος*, позволяет ему поглотить себя и в своем движении соединяется с ним в своего рода водное единство.

Для других тот мифический элемент, в котором сновидение воссоединяется с миром, есть не вода, но огонь. В сновидении тончайшее тело души загорается потаенным мировым огнем и проникает посредством этого в глубь вещей. Это стоическая идея связности мира, подкрепленной *πνεῦμα*[XII] и поддерживаемой теплом вселенского пламени; это эзотерическая идея — устойчивая от средневековой алхимии до «преднаучного» духа XVII века — толкования снов, представляющихся как бы флогистоном души; это, в конце концов, романтическая тема, где отчетливый образ огня начинает затушевываться, оставляя после себя лишь соответствующие духовные качества и динамичные значения: тонкость, легкость, слабеющий свет и наступающие тени, все переворачивающее, пожирающее и истребляющее пламя, которое там, где прежде были свет и радость, оставляет лишь пепел. Новалис пишет: «Сновидение довольно специфическим образом показывает нам ткань нашей души, которая простирается между объектами и одновременно оборачивается каждым из них»[1].

---

[1] *Novalis (F. von Hardenberg).* Schriften / Éd. P. Kluckhohn. Leipzig, 1928. T. IV: Fragment 1200. P. 348.

Взаимодополняющие мифы воды и огня выступают основой философской идеи субстанциального единства души и мира в сновидении. Но в истории сновидений можно найти и другие пути обоснования трансцендентного характера воображаемого мира сновидения, сновидение тогда представляется сумрачной апперцепцией тех вещей, которые тревожат нас ночью, или, напротив, мгновенной вспышкой, необычайной ясностью стремящейся к своей реализации интуиции.

Баадер связал сновидение со светом интуиции; сон для него есть вспышка молнии, открывающая внутреннее видение и оказывающаяся, преодолевая посредничество смысла и дискурса, в одном шаге от истины. Он говорит о том «внутреннем и объективном видении», которое «не опосредовано внешними смыслами» и «опыт которого мы переживаем в самых обыкновенных сновидениях». Когда мы засыпаем, внутренняя чувствительность еще находится в противоречии с внешней, но в конце концов, в сердце сна первая берет верх, и тогда дух в субъективном мире раскрывается еще глубже, чем в мире объектов, и заряжается интенсивным смыслом[1]. Приоритет, отдаваемый традицией

---

[1] *Baader F. X., von.* Sàmmtliche Werke / Éd. F. Hoffmann. Leipzig: H. Bethmann, 1852. T. IV: Gesammelte Schriften zur philosophischen Anthropologie. P. 135.

бодрствующему сознанию и его познанию, теперь признается предрассудком. Даже самой темной ночью луч сновидения много ярче, чем свет дня, а интуиция, которую оно приносит с собой, есть самая высшая форма познания.

У Каруса[XIII] мы встречаем эту же идею: движение сновидения устремлено к объективному знанию, оно есть движение духа, устремленного навстречу миру и восстанавливающего с ним единство[1]. Оно в действительности показывает, что бодрствующее познание мира находится в противоречии с этим миром; рецептивность смыслов и возможность быть поглощенным объектами — все это лишь противоречит миру, «*Gegenwirken gegen eine Welt*». Сновидение, напротив, порывает с этим противоречием и преодолевает его: но не в коротком проблеске, а в постепенном погружении души в пучину бессознательного. В этом погружении вглубь бессознательного, во многом еще больше, чем в состоянии сознательной свободы, душа вплетается в ткань универсума и сплетается нитями пространства и времени, точно так же как это происходит в бессознательном. В этой мере опыт сновидения будет *Fernsehen*[XIV], как тот «про-

---

[1] *Hartmann E., von.* Die moderne Psychologie, eine kritische Geschichte der deutschen Psychologie. Leipzig: H. Haacke, 1901. Chap. III : «Das Unbewuste». P. 32—36.

стирающийся взгляд», что ограничивается лишь горизонтами мира, как глубинное исследование того бессознательного, которое от Лейбница до Гартмана понималось как приглушенное (в человеке) эхо мира, в который он включен.

Все эти концепции воображаемой философии сновидения конституируют двойную полярность: полярность «вода-огонь» и полярность «свет-тьма». Мы далее увидим, что Бинсвангер[1] обнаружит эти полярности, так сказать, эмпирически, в сновидениях своих больных. Анализ Эллен Вест воспроизводит фантазмы воспарения к миру света и погрязания в холодной и темной земле. Весьма любопытно, что каждая из этих воображаемых тем занимает свое определенное место и связана с другой в истории рефлексии сновидения: история, очевидно, использовала все возможности констелляции воображаемого, или, быть может, воображение возобновляет их вновь и вновь, выкристаллизовы-

---

[1] Schweizer Archiv für Neurologie, 1943—1944 (*Binswanger L.* Der Fall Ellen West. Studien zum Schizophrénie Problem // Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie. T. III. 1943. N 2. P. 255—277; T. LIV. 1944. N 1. P. 69—117. N 2. P. 330—360; T. LV. T. 1945. N 1. P. 16—40; *Бинсвангер Л.* Случай Эллен Вест. Антропологически-клиническое исследование // Экзистенциальная психология. Экзистенция / Пер. с англ. М. Занадворова, Ю. Овчинниковой. М.: Апрель-пресс, Эксмо-пресс, 2001. С. 361—511).

вая темы, конституируемые и выводимые на свет самим движением культуры.

Давайте на мгновение остановимся на одном моменте: сновидение, как и любой воображаемый опыт, есть антропологический указатель трансцендентности; и в этой трансцендентности оно указывает человеку на мир, само оборачиваясь миром и становясь светом и огнем, водой и темнотой. То, что сообщает нам история сновидений в своем антропологическом значении, так это то, что сновидение разоблачает одновременно и мир в его трансцендентности, и модуляции этого мира в их субстанциальности, в элементе их материальности.

Мы умышленно до сих пор не касались одного из наиболее известных аспектов истории сновидений, одной из тем, наиболее часто разрабатываемых их историографами. Начиная с «*Traumdeutung*», практически нет исследований сновидений, которые бы не цитировали десятой книги «Государства», так уж повелось, и это стало правилом, ссылаться на Платона, это показатель и эрудиции, и добросовестности, подобно цитированию Квинтилиана в случае, если речь заходит о психологии воспитания[1]. Не преминем подчеркнуть

---

[1] *Quintilien.* Institution oratoire (*Квинтилиан.* Двенадцать книг риторических наставлений / Пер. А. Никольского. Ч. 1—2, СПб., 1834).

пост-фрейдовское — и пост-эдипово — звучание этого известного отрывка: «— О каких вожделениях ты говоришь? — О тех, что пробуждаются во время сна, когда дремлет главное, разумное и кроткое, начало души, зато начало дикое, звероподобное под влиянием сытости и хмеля вздымается на дыбы, отгоняет от себя сон и ищет, как бы удовлетворить свой норов. Тебе известно, что в таком состоянии оно отваживается на все, откинув всякий стыд и разум. Если ему вздумается, оно не остановится даже перед попыткой сойтись со своей собственной матерью, да и с кем попало из людей, богов или зверей; оно осквернит себя каким угодно кровопролитием и не воздержится ни от какой пищи. Одним словом, ему все нипочем в его бесстыдстве и безрассудстве»[1]. Манифестация желания в сновидении вплоть до XIX века остается одной из наиболее частых тем медицины, литературы и философии. Отыскивая в 1613 г. «основные истоки сна» Андре дю Лоран, придворный врач короля, обнаруживает в нем отражение порывов и черт конкретного темперамента: «Холерику снятся огонь, баталии, взрывы, флегматику —

---

[1] *Platon.* La République. Livre X. 571c. Trad. R. Baccou (*Платон.* Государство / Пер. А. Н. Егунова // Собр. соч.: в 4-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 360—361).

вода»[1]. Литература назидательно возобновляет уроки медицины. Тристан[XV] вкладывает в уста одного из своих персонажей в «*Марианне*» следующие слова:

Так все во сне могут узреть
Характера сокрытые черты

И, раскрывая этот принцип на примерах, он говорит о душе вора, которая

[...] предвосхищая жребий свой,
Судью встречает иль какую вещь крадет,
И так же точно ростовщик, в дремоту погружаясь,
Накопленные деньги видит и считает,
Влюбленный в опасеньях иль желанье,
Переживает в неге сна воздержанность
или вкушает наслажденья плод.[2]

Романтизм вновь возрождает эту тему и представляет ее в различных формах. Для Новалиса

---

[1] *Du Laurens A.* Discours de la conservation de la vue, des maladies mélancoliques, des catarrhes et de la vieillesse (1613). 2[e] éd. Rouen: Claude Le Villain, 1615. Second discours: Des maladies mélancoliques et du moyen de les guérir. Chap. VI : «D'où vient que les mélancoliques ont de particuliers objets sur lesquels ils rêvent». P. 101.

[2] *L'Hermite du Soliers F. (Tristan).* La Mariane (1636). 2[e] éd Paris: A. Courbé, 1637. Acte I. Scène 2. Vers 61—62 et 69—74. P. 18—19.

сновидение — «сокровенный путь», который открывает нам доступ к «глубинам нашего духа»[1]. Шлейермахер видит в образах сновидений настолько мощные и глубинные желания, что они даже не могут являться желаниями конкретного человека. И Бове вспоминает высказывание Гюго из «*Отверженных*»: «И в самом деле, обладай наше зрение способностью видеть внутренний мир нашего ближнего, можно бы было гораздо вернее судить о человеке по его мечтам, нежели по его мыслям. В мыслях наличествует волевое начало, в мечтах его нет. Мечты, возникающие непроизвольно, всегда воспроизводят и сохраняют, даже если предметом их служит нечто грандиозное и идеальное, наш собственный духовный облик. Нет ничего более непосредственно исходящего из сокровенных глубин нашей души, чем наши безотчетные и безудержные стремления к великому жребию. <...> Больше всего походят на нас наши фантазии»[2].

---

[1] *Novalis (F. von Hardenberg).* Blüthenstaub Pollens. § 16 / Éd. J. Minor // Werke. Iéna: E. Diedrichs, 1907. T. II. P. 114.

[2] *Bovet P.* Victor Hugo über den Traum («Les Misérables». T. III. Livre V. Chap. V) // Internationale Zeitschrift für Arzliche Psychoanalyse. 1920. T. VI: Beiträge zur Traumdeutung. § 10. P. 354 (*Гюго В.* Отверженные // Собрание сочинений: в 6-ти т. Т. 3 / Пер. Н. Эфрос. М.: Правда, 1988. С. 238).

Но очевидность аналогий не должна приводить к греху анахронизма. Фрейдизм Платона или Виктора Гюго, юнгианство Шлейермахера отражают не предвосхищение научной идеи. Не нужно представлять развертывание и обоснование этих интуиций посредством психоанализа, еще не осознавшего самого себя. У истоков этой идеи сновидения как манифестации души во всем ее внутреннем содержимом налицо, скорее, гераклитовский принцип: «Бодрствующий человек живет в мире сознания, но тот, кто спит, обращается к собственному миру». Бинсвангер, дабы постичь все его концептуальное содержание и вскрыть его антропологическое значение, неоднократно возвращается к этому принципу не только в «Сне и существовании»[1]. Эта фраза несет и тривиальный смысл: путь восприятия закрыт спящему, погруженному лишь во внутреннюю сеть собственных образов. Такое понимание афоризма Гераклита оказывается в абсолютном противоречии с обозначенной только что идеей трансцендентности опыта сновидения; и пренебрегает всем сенсорным богатством имаженерии сновидения, всей той интенсивностью энергии и чувственной яркости,

---

[1] *Binswanger L.* Heraklits Auffassung des Menschen // Die antike Zeitschrift für Kunst und Kultur des klassischen Altertums. Berlin: Walter de Gruyter, 1935. Vol. XI. N 1. P. 1—38.

которая заставила Ландманн[XVI] утверждать: «Мы уходим от смыслов только тогда, когда погружаемся в сновидение»[1]. То, что конституирует *ἴδιος κόσμος* спящего, — это не отсутствие перцептивного содержания, но его конституирование в изолированном мире. Мир сновидения — это собственный мир не в том смысле, что субъективный опыт здесь противостоит нормам объективности, но в том, что он конституируется в том исходном модусе мира, что всецело имманентен мне и возвещает лишь о моем собственном одиночестве. В отношении сновидения невозможно использовать классические дихотомии имманентного и трансцендентного, субъективности и объективности; трансцендентность мира сновидения, о которой мы говорили выше, не может быть очерчена в терминах объективности, и было бы напрасно сводить ее к термину «субъективность», мистифицированной форме имманентности. Сновидение в своей трансцендентности и своей трансцендентностью раскрывает то исходное движение, которым существование в своем непреодолимом одиночестве устремляется к миру, конституирующемуся как место его истории; своим основным принципом сновидение разоблачает ту амбивалентность ми-

---

[1] *Landmann E.* Die Transzendenz des Erkennens. Berlin: Bond Verlag, 1923.

ра, в котором все указывает на существование, падающее в него и очерчивающееся в своем опыте в форме объективности. Прорывая эту объективность, завораживающую бодрствующее сознание и возвращая человеческому субъекту его радикальную свободу, сновидение парадоксальным образом обнажает устремленность свободы к миру, изначальной точке, начиная с которой свобода становится миром. Космогония сновидения есть исток существования как такового. Это движение одиночества и изначальной ответственности, и несомненно именно это Гераклит обозначил своим знаменитым *ἴδιος κόσμος*.

Эта гераклитовская идея проходит сквозь всю литературу и философию. Она вновь и вновь возникает в тех различных текстах, что мы цитировали и что, на первый взгляд, столь близки к психоанализу; но то, что фактически показывается этими глубинами Духа, этими «безднами души», проявление которых мы отмечаем в сновидении, — это не биологическая основа либидинальных инстинктов, но именно движение, уходящее своими корнями к свободе, это рождение мира в самом движении существования. Новалис больше чем кто бы то ни было был близок к этой идее и постоянно стремился схватить ее в ее мифическом выражении. Он признает, что мир сновидений указывает на то существование, что его несет:

«Во сне мы путешествуем по всему миру, но не в нас ли самих тот мир? Эта Вечность с ее мирами, прошлым и будущим именно в нас и нигде более. А внешний мир есть мир теней, отбрасывающий свои тени на империю света»[1]. Но сновидение не ограничивается лишь двусмысленным моментом иронической редукции субъективности. Новалис обращается к идее Гердера о том, что сновидение есть момент генезиса: сновидение — исходный образ поэзии, поэзии как пра-формы языка, «родного языка человека»[2]. Сновидение поэтому есть принцип самого становления и объективности. И Новалис добавляет: «Природа — это бесконечное животное, бесконечное растение, бесконечный минерал, и эти три сферы природы — образы сновидения»[3].

Именно поэтому опыт сновидения не может быть изолирован от своего этического содержания. И не потому, что он вскрывает тайные влечения и непристойные желания и не потому что он поднимает на поверхность весь клубок инстинктов,

---

[1] *Novalis (F. von Hardenberg).* Werke. Op. cit. P. 114.

[2] *Herder J. G., von.* Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. 4 vol. Leipzig: J. F. Hartknoch, 1784—1791 (*Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества / Пер. А. В. Михайлова. М.: Наука, 1977).

[3] *Novalis (F. von Hardenberg).* Freiberger Studien // Werke. Iéna: E. Diedrichs, 1907. T. III. P. 253.

не потому что может, как кантовский Бог, «просветить даже почки и сердце», но поскольку восстанавливает движение свободы в ее подлинности, поскольку показывает то, как она фундируется и отчуждается — конституируется как радикальная ответственность в мире или утрачивается и отдается причинности. Сновидение есть абсолютное разоблачение этического содержания, его обнаженное сердце. Именно этот смысл, а отнюдь не постфрейдовский смысл окольной манифестации инстинктов, в десятой книге «*Государства*» придавал сновидению Платон. Мудрецу, действительно, снятся совсем не те же сны, что тирану: только человек-«тиран», находящийся во власти тирании своих желаний и предпочитающий политическую тиранию в стиле Фрасимака; человек желания видит бесстыдные и безумные сны: «Когда же человек соблюдает себя в своей здоровой воздержанности, он, отходя ко сну, пробуждает свое разумное начало, потчует его прекрасными доводами и рассуждениями и таким образом воздействует на свою совесть. Вожделеющее же начало он хоть и не морит голодом, но и не удовлетворяет его до пресыщения: пусть оно успокоится и не тревожит своими радостями и скорбями благороднейшее в человеке; пусть оно последнее без помехи, само по себе, в совершенной своей чистоте стремится к исследованию и ощущению того, что ему еще

не известно, будь то прошлое, настоящее или будущее. Точно так же человек укротит и яростное свое начало, для того чтобы не отходить ко сну взволнованным или разгневанным. Успокоив эти два вида свойственных ему начал и приведя в действие третий вид — тот, которому присуща разумность, — человек предается отдыху. Ты знаешь, что при таких условиях *он скорее всего соприкоснется с истиной* и меньше всего будут ему мерещиться во сне всякие беззаконные видения»[1]. История культуры заботливо сохранила эту идею этической ценности сновидения; и очень часто значение предостережения лишь вторично; сновидение может открыть спящему будущее, только потому, что оно обнажает нити или связи его свободы. Иезавель не предсказывает Аталии неминуемую беду, а лишь вскользь сообщает, что «карающий Бог евреев еще восторжествует» над ней, ей открывается лишь ее свобода, скованная ее преступлениями и отданная в отмщение, которое восстанавливает справедливость. Два вида сновидений считаются особенно значимыми: сновидения закоренелого грешника, который, перед тем, как предаться отчаянью, видит открывающуюся его взору дорогу спасения

---

[1] *Platon.* La République. Livre X. 572 a (*Платон.* Государство / Пер. А. Н. Егунова // Собр. соч.: в 4-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 361).

(иногда это сновидение переносится на другого персонажа, менее слепого и способного успешнее понять смысл: как в случае известного сновидения святой Цецилии, которая смогла прочесть во сне, что ее сын наконец открыт Богу), или в сновидении убийцы, встречающегося во сне одновременно и с той смертью, в которой он повинен, и с той, что его ждет, и ощущающего страх при встрече с существованием, которое он сам связал кровавым договором со смертью. Это сновидение, связывающее в неугасаемом мучении от угрызений совести прошлое с настоящим и сплетающее их в клубок судьбы, именно оно заполняет ночи Макбет; именно его мы так часто встречаем в классической трагедии.

Груда костей, мертвецкая, парализованная плоть,
Что удовольствий моих омрачает сладость,
Что ужасом наполнено и лишь его несет
Природы все уродства воплощая,
Исчезни![1]

И Сирано пишет в своей «*Агриппине*»:

Исток моей печали в том
Что смерти слышу я дыханье
Я вижу призрак скорби, образ говорящий

---

[1] *Arnaud.* Agamemnon. Avignon: Jacques Bramereau, 1642. Acte I. Scène 1. P. 3.

Что тянет одеяние мое дрожащая рука
Видение в жутчайшем мраке ночи,
Что безутешно я рыдаю в изголовье
собственной постели.[1]

Если сновидение есть носитель глубочайших человеческих значений, то это не потому, что оно вскрывает потаенные механизмы и показывает безличные пружины судьбы, но, напротив, поскольку выводит на свет неотъемлемо присущую человеку свободу. И когда в неустанных повторениях оно проговаривает судьбу, оно оплакивает потерявшую себя свободу, неизгладимое прошлое и существование, утратившее свое собственное движение и погрузившееся в бесповоротную детерминированность. Мы увидим далее, как Бинсвангер, обращаясь к литературному выражению, вновь актуализирует эту скрыто присутствующую тему и как он, учась у поэтов-трагиков, в траектории сновидения воспроизводит всю одиссею человеческой свободы.

*

Без сомнения, именно такой смысл необходимо придавать *ἴδιος κόσμος* Гераклита. Мир сновидений — это не внутренний сад фантазий. Если

---

[1] *Cyrano de Bergerac S., de.* La Mort d'Agrippine. Paris: Ch. de Sercy, 1653. Acte II. Scène 2. P. 70.

спящий встречается там со своим собственным миром, то именно потому, что может распознать в нем образ своей судьбы: он обнаруживает в нем неотъемлемое движение своего существования, и свою развертывающуюся или отчуждающуюся свободу. Но не отражает ли тем самым сновидение противоречия, в которых можно было бы прочесть шифры существования? Не указывает ли оно одновременно и на содержание трансцендентного мира, и на неотъемлемое движение свободы? Оно, как мы увидели, раскрывается в мире с непрозрачным содержанием, формы необходимости которого не поддаются дешифровке. Но в то же самое время оно есть свободный генезис, самораз-
вертывание, проявление наиболее индивидуального в индивиде. Это противоречие становится очевидным в содержании сновидения, когда она развертывается и представляется в рамках дискурсивной интерпретации. Оно же актуализируется как конечный смысл во всех сновидениях, воспроизводящих страх смерти. Смерть переживается там как предельный момент противоречия, которое оно конституирует в судьбе. Такой смысл обретают все те сновидения о насильственной смерти, внезапной смерти, ужасной смерти, за которыми, надо признать, в конечном счете, скрывается противостояние свободы и мира. Если сознание во сне засыпает, существование в сновидении пробужда-

ется. Сон устремлен к жизни, которую он подготавливает, вехи которой он отмечает и которой он содействует, а если и мнимая кажущаяся смерть, то лишь как уловка не желающей угасать жизни; это «притворство мертвым», однако, «посредством страха смерти» сохраняет порядок жизни.

Сновидение расходится со сном; оно устремлено ввысь, тогда как последний спускается вниз к жизни, оно направлено к существованию и там при полном свете узревает смерть как судьбу свободы; ибо сновидение в себе самом и посредством всех тех значений существования, что несет в себе, уничтожает сон и засыпающую жизнь. Нельзя сказать, что это сон обеспечивает возможность сновидения, поскольку именно сновидение делает сон невозможным, оживляя луч смерти. Сновидение, как это было у Макбета, убивает сон,

> ...Невинный сон, тот сон,
> Который тихо сматывает нити
> С клубка забот, хоронит с миром дни,
> Дает усталым труженикам отдых,
> Врачующий бальзам больной души,
> Сон, это чудо матери-природы,
> Вкуснейшее из блюд в земном пиру.[1]

---

[1] *Shakespeare W.* Macbeth. Acte II. Scène 2. P. 970 (Шекспир В. Макбет / Пер. Б. Пастернака // Полн. собр. соч.: в 14 т. Т. 8. М.: Терра, 1994. С. 516).

С чем человек встречается в самой глубине своего сновидения, так это с собственной смертью, смертью, которая в своей наименее подлинной форме есть лишь грубое и кровавое прекращение жизни, а в подлинной — реализация собственного существования. Без сомнения, неслучайно, что Фрейд в своей интерпретации сновидений был поставлен в тупик этим постоянным повторением сновидений смерти: они действительно отмечали абсолютный рубеж биологического принципа удовлетворения желания; они показывали, и Фрейд это весьма отчетливо ощущал, необходимость диалектики. Однако фактически речь шла не о примитивной оппозиции органического и неорганического, игра которых проявляется вплоть до внутренних областей сновидения. Фрейд противопоставлял друг другу два внешних принципа, один из которых нес всю власть смерти. Но смерть есть в действительности нечто иное, чем один из членов оппозиции; она — то противоречие, в котором свобода, в мире и вопреки миру, одновременно реализуется и ничтожится в судьбе. Именно это противоречие и эту борьбу мы в действительности обнаруживаем в сновидении Кальпурнии, предвещающем смерть Цезаря: сновидение, говорящее о всемогуществе и свободе императора, который покорит мир (в толковании Деция), об опасностях, которые будут его преследо-

вать, и его убийстве (в толковании самой Кальпурнии)[1].

Смерть, которая маячит здесь — это именно та смерть, что появляется из-за спины, словно вор, чтобы завладеть жизнью и навсегда связать свободу необходимостью мира. «То, что мне угрожало, всегда появлялось из-за спины».

Но смерть может появиться в сновидении и в другом образе: не только в образе противоборства свободы и мира, но и в образе их изначальной связности или вновь возникающего единства. Смерть в таком случае несет в себе смысл примирения, и нет сновидения фундаментальнее того, в котором фигурирует эта смерть: оно говорит теперь, скорее, не о прекращении жизни, а о развертывании существования; оно вскрывает момент завершения его собственной полноты и замыкания. И потому этот образ присутствует во всех легендах, сценах воздаяния праведникам, благих предзнаменованиях о том, что существование для своей законченности более не нуждается в движении жизни; смерть, сновидение раскрывают полноту бытия, которой уже достигло существование.

За этим последним образом, как и за первым, сновидение смерти раскрывается как то, посред-

---

[1] *Shakespeare W.* Jules César. Trad. Ed. Fleg // Op. cit. Acte II. Scène 2. P. 575—576.

ством чего существование уясняет свои наиболее фундаментальные основы. В этой смерти, сопровождающейся тревогой или спокойствием, сновидение реализует свое предельное предназначение. Нет, стало быть, ничего ошибочнее натуралистической традиции истолкования снов, которая, по всей видимости, угасает; необходимо, скорее, вести речь о диалектике самого сновидения: оно представляется как прорыв жизни к существованию, где та обретает судьбу своей смерти. Постоянное повторение сновидений смерти, пошатнувшее на мгновение фрейдовский психоанализ, а также сопутствующий им страх разоблачают в них встречу лицом к лицу со смертью, сопротивление ей и обличение ее как кары или противоречия. Но смерть присутствует и в безмятежных сновидениях удовлетворения: или в образе воскрешения у выздоровевшего больного, или как покой, и наконец, как жизнь. Но во всех случаях смерть — предельный смысл сновидения.

> Банко! Дональбайн! Малькольм!
> Стряхните сон с себя, подобье смерти,
> Чтоб смерти подлинной взглянуть в лицо![1]

---

[1] *Shakespeare W.* Macbeth // Op. cit. Acte II. Scène 3. P. 973 (Шекспир В. Макбет / Пер. Б. Пастернака // Полн. собр. соч.: в 14 т. Т. 8. М.: Терра, 1994. С. 525).

IV

Человеком движут его грезы.
Бернанос

За филигранью этого опыта сновидения, схватываемого в отдельных транскрипциях, которыми его представляют литература, философия и мистика, уже можно расшифровать антропологическое значение сновидения. Именно это значение в другом аспекте и посредством анализа совершенно иного типа и стремился схватить Бинсвангер в «Сне и существовании». Мы не собираемся ни резюмировать его, ни выстраивать интерпретацию, а лишь покажем, какой вклад он может внести в антропологию воображения. Антропологический анализ сновидения открывает намного больше значимых слоев, чем не предполагающий его фрейдовский метод. Психоанализ исследует лишь измерение мира сновидения, измерение символического словаря, в пределах которого происходит преобразование прошлого, детерминирующего символизирующее его настоящее; полисемантизм символа, часто характеризуемый Фрейдом как «сверхдетерминация», несомненно, усложняет эту схему и придает ей многогранность, несколько смягчающую произвольность. Но множественность символизма не приводит к возник-

новению новой линии свободных значений. Фрейд все же ощущал пределы своего анализа и считал необходимым преодолеть их; часто он наблюдал признаки погружения самого спящего в драму сновидения, словно бы сновидение не довольствуется лишь символизацией и рассказом в образах историй пережитого опыта, словно бы оно изображало целостное существование субъекта, дабы воспроизвести в театральной форме его драматическую сущность. Так происходит во втором сновидении Доры, в отношение которого Фрейд впоследствии был вынужден признать, что сначала не понял всего его смысла[1]: это сновидение говорило не только о привязанности Доры к господину К. и даже не об актуальном переносе ее чувств на психоаналитика, но посредством знаков гомосексуальной фиксации на госпоже К. оно говорило о ее отвращении к мужественности, о ее отказе осознать свою женскую сексуальность и посредством этой путаницы — о решении прекратить этот психоанализ, который выступал для нее лишь новым символом великого заговора окружающих. Как и ее афония и истерические приступы кашля, сновидение Доры отсылало не только к истории ее жизни, но и к некому модусу существования, лишь хроникой которого и была эта история: су-

[1] *Freud S.* Cinq Psychanalyses. Op. cit. P. 99 et 107.

ществование, в котором чужая сексуальность человека появлялась лишь как знак враждебности, принуждения, вторжения, сводящихся к изнасилованию; существование, которое не обретает себя даже в реализации сексуальности, близкой и сходной с женской, но которое фиксирует свои наиболее глубокие значения посредством действий разрушения, одним и наиболее значимым из которых и является намерение прекратить психоанализ. Можно сказать, что Дора выздоровела не вопреки прекращению психоанализа, но поскольку приняла решение его прекратить, она окончательно осознала то одиночество, лишь нерешительным движением которого и было до сих пор ее существование.

Все элементы сновидения указывают на это решение, так же как законченное разрушение и добровольное одиночество. Действительно, в своем сновидении она видела себя «ушедшей без ведома родителей», она узнает о смерти своего отца; затем она в лесу, где встречает человека, но отказывается от его предложения проводить ее; вернувшись домой, она узнает от горничной, что мать и остальные уже на кладбище; она совершенно не чувствует себя подавленной, поднимается в свою комнату, где принимается читать толстенную книгу[1]. Этот

[1] Ibid. P. 85 et note.

выбор одиночества (Фрейд догадывался о нем) проступает даже за недвусмысленным дискурсом сновидения. Разве это не предполагает: «Я оставляю тебя и продолжаю свою дорогу в полном одиночестве»[1]? Если бы мы привлекли психоаналитика для истолкования психоанализа, то он, несомненно, не преминул бы приписать неудачу Фрейда или, по крайней мере, пределы его понимания отказу увидеть, что этот дискурс, кроме господина К., адресован и ему.

Но все это второстепенные детали. Реальный недостаток фрейдовского анализа для нас состоит в том, что он открывает лишь одно из возможных значений сновидения, и нужно стремиться проанализировать его в ряду других различных семантических возможностей сновидения. Подобный метод предполагает радикальную объективизацию субъекта сновидения, которому пришлось бы исполнять свою роль среди других персонажей и в декорациях, где он становится символической фигурой. Субъект сновидения, по Фрейду, всегда обладает лишь минимальной субъективностью, образно говоря, делегированной, спроецированной, остающейся посредником в игре другого, подвешенной где-то между спящим и тем, что ему снится. Доказательством этому служит то, что

---

[1] Ibid. P. 99, note 1.

для Фрейда эта игра может посредством отчуждающей идентификации на самом деле изображать другого, или то, что другой персонаж может посредством своеобразной аутогаллюцинации изображать самого спящего.

Однако в действительности радикальную субъективность опыта сновидения несет не квазисубъект. Это конституированная субъективность, а анализ сновидения как раз и должен прояснить момент, конституирующий субъективность сновидения. Именно здесь становится заметна несостоятельность фрейдовского метода; одномерные значения, которые он открывает посредством символических связей, не могут иметь отношение к этой радикальной субъективности. Это, возможно, заметил Юнг, когда говорил о тех сновидениях, в которых субъект проживает свою собственную судьбу как драму. Но именно благодаря текстам Бинсвангера мы можем лучше всего уловить то, чем является субъект сновидения. Этот субъект описывается им не как одно из вероятных значений одного из персонажей, но как основание всех возможных значений сновидения, и поэтому речь здесь идет не об актуализации предшествующей формы или архаичного этапа личности, но о становлении и тотальности самого существования.

Возьмем пример анализа сновидения, проделанного Бинсвангером задолго до «Сна и существо-

вания»[1]. Речь о молодой женщине тридцати трех лет, которую лечили от глубокой депрессии, сопровождающейся вспышками гнева и сексуальной ингибицией. В возрасте пяти лет она пережила сексуальную травму, какой-то мальчишка стал заигрывать с ней, сначала она продемонстрировала большой интерес и любопытство, а затем реакции защиты и неудержимого гнева. Во время психотерапевтического курса ей снилось огромное множество снов; лечение длилось уже приблизительно около года, когда ей приснился такой сон: она пересекает границу, и таможенник просит ее показать багаж, «я достаю все свои вещи, он перебирает их все одну за другой, и, в конце концов, я достаю серебряную чашу, завернутую в оберточную бумагу. Тогда он мне говорит: „Почему же в последнюю очередь Вы достаете наиболее ценную вещь?"».

Когда приснился этот сон, психотерапия еще не обнаружила первичной травмы. Врач спросил у пациентки, какие ассоциации к денежной купюре она может назвать, и она продемонстрировала чувство неловкости, разволновалась, у нее началось сердцебиение, она почувствовала тревогу и, в конечном

---

[1] *Binswanger L.* Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes. Von den Griechen bis zur Gegenngenwart. Berlin: J. Springer, 1928.

счете, сказала, что у ее бабушки было что-то подобное из серебра. Она была неспособна сказать об этом что-либо еще, но в течение всего дня испытывала чувство, по ее словам, «бессмысленной» тревоги. В конце концов, вечером, перед сном, в ее памяти всплыла травматическая сцена: это произошло в доме ее бабушки, она хотела стащить яблоко из кладовки, что было категорически запрещено. В этот момент окно открыл подросток, он вошел в кладовку и приблизился к ней. На следующий день, рассказывая об этой сцене своему врачу, она вдруг вспомнила, что в этой комнате на старом и нерабочем пианино стоял серебряный чайник, завернутый в фольгу, она воскликнула: «Вот серебро в папиросной бумаге, вот и чаша!»[XVII].

На символическом уровне сновидение в этой сцене изображает пациентку. Прохождение таможни отражает аналитическую ситуацию, где пациентка должна открыть свой багаж и показать все, что везет с собой; серебряная чаша отсылает больную к пройденному этапу ее истории и указывает на отдаленное существование, которое ей принадлежит лишь едва. Но решающим моментом сновидения является не столько то, что оно воскрешает прошлое, сколько то, что оно предвидит будущее. Оно предвещает и отсылает к тому моменту, когда больная наконец-то откроет своему аналитику тайну, о которой она еще не догадывается, но ко-

торая, тем не менее, является для ее настоящего тягчайшим грузом; на эту тайну сновидение указывает именно в содержании, точностью мельчайших образов; сновидение предвосхищает момент освобождения. Оно в большей степени есть предвосхищение истории, а не обусловленное травматическим прошлым повторение.

Но в своем основании сновидение как таковое не может определяться лишь квази-объективной темой этой уже свершившейся истории, его конституирующим моментом может выступать лишь то существование, которое развертывается во времени, существование в своей устремленности к будущему. Сновидение уже есть это саморазвертывающееся будущее, первоначальный момент освободившей себя свободы, еще незаметный импульс существования, вновь обретающего целостность своего развертывания.

Сновидение несет смысл повторения, только поскольку оно как раз и есть опыт темпоральности, устремленной к будущему и конституирующейся как свобода. Только в этом смысле повторение может быть подлинным и ни в каком другом оно не может быть более точным. Историческая достоверность деталей сновидения есть лишь свидетельство этой подлинности; именно она позволяет установить горизонтальные значения символизма; вывести на свет глубинный смысл повторения.

Первое отсылает к случаям из жизни и мелочам, второе доходит в своих истоках до конститутивного движения индивидуальной истории, и то, что при этом открывается, так это модус существования, тот, что проступает в движении темпоральности.

Однако не это, *полагаю*, движет мысль Бинсвангера к этакой гегельянской диалектике сновидения, которую он предлагает в «Сне и существовании». Сновидение, которое он анализирует, принадлежит больной, о которой мы только что говорили. Трехчленное движение — бурлящее море, затем застывшее и словно замороженное в неподвижности смерти и, в конце концов, вернувшееся к радостной свободе, — это само движение существования, вначале охваченного хаосом субъективности, опознающей только себя саму, свобода которой выражается лишь в противоречивости, фантазии и расстройстве; затем погружающегося в объективность, которая настолько фиксирует эту свободу, что порабощает ее и отчуждает в безмолвии мертвых вещей и, в конце концов, вновь обретает ее как воскресение и освобождение, однако, единожды прошедшая через мучительный момент объективности и утраты себя, теперь свобода больше не выражается в беспокойстве, шуме, *sound and fury*[XVIII], она есть радость свободы, способной осознать себя в движении объективности.

Но как мы видим, если эта интерпретация верна, субъект сновидения есть не столько персонаж, говорящий «я» (в данном случае, прогуливающийся, меряющий шагами бесконечный берег пляжа), но в действительности сновидение во всей своей целостности, вместе со своим целостным содержанием; видящая сон больная, — это, действительно, переживающий тревогу персонаж, но это также и море, и встревоженный человек, попавший в смертельные сети, и, более всего, мир, вначале грохочущий, а затем обволакиваемый неподвижностью и смертью, который, в конце концов, возвращается к живому движению жизни. Субъект сновидения или исходная фигура сновидении есть само сновидение, сновидение во всей его целостности. В сновидении все говорит «я»: даже объекты и животные, даже пустое пространство, даже далекие и чуждые вещи, которые населяют фантасмагорию. Сновидение есть существование, погружающееся в пустынное пространство, рассыпающееся в хаосе, разражающееся грохотом, пойманный в тиски смерти и едва дышащий зверь. Сновидение — это мир на заре своего первого раскола, когда еще есть существование как таковое, и когда он еще не является миром объективности. Сон — это не иной способ пережить другой мир, спящий является субъектом, радикальным путем переживающим во сне свой мир,

и если этот путь и радикален, то только потому что существование там еще не представляется как бытие-в-мире.

Вот почему анализ сновидения является решающим для того, чтобы вывести на свет фундаментальные значения существования. Какие же из этих значений наиважнейшие?

*

Мы находим их в самых первых движениях свободы и в изначально присущем ей направлении; если сновидение имеет такой вес в определении экзистенциальных значений, то это потому что оно выражает в своих фундаментальных координатах траекторию существования как такового. Очень много сказано о темпоральных импульсах сновидения, о свойственном ему ритме, об искажениях или парадоксах длительности. Намного меньше — о пространстве сновидения.

И все же формы пространственности раскрывают в сновидении сам «смысл» существования. Не говорил ли Стефан Георге[XIX], что «пространство и присутствие всегда пребывают лишь в образе» («*Raum und Dasein bleiben nur im Bilde*»)? В переживаемом опыте, на его исходном уровне, пространство представляется не как геометрическая структура одновременности; пространство этого

типа, то, в котором науки о природе выстраивают последовательность объективных феноменов, конституируется посредством того генезиса, моменты которого в их психологических контурах были проанализированы Оскаром Беккером[1, XX], а в контурах исторических — Гуссерлем[2]. Прежде чем стать геометрическим, или даже географическим, пространство изначально представляется как пейзаж[3]: пространство первоначально дается как многоцветное расстояние или как даль, пропадающая за горизонтом, обволакиваемая расстоянием, которое его стягивает, оно еще и пространство изначально противостоящих нам вещей, оно есть мое левое или правое, позади меня, темное или прозрачное для моего взгляда. В противоположность определенному географическому пространству, которое может быть полностью раскрыто в форме общего плана, пейзаж парадоксально очерчивается открытостью горизонта; а все возможное, что этот

---

[1] *Becker O.* Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen // Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Halle: Max Niemeyer, 1923. T. VI. P. 385—560.

[2] *Husserl E.* Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historishes Problem // Revue internationele de philosophie. 1939. T. VI. N 2. P. 203–225.

[3] *Straus E.* Vom Sinn der Sinne: ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie. Berlin: J. Springer, 1935.

горизонт вовлекает, задается по эту сторону, знакомыми и привычными нам вещами; он, стало быть, возвращает к абсолютности ситуации, вбирающей в себя все эмоциональные нити очага, родной земли, *Heimat*[XXI]; и каждая из этих теряющихся за горизонтом нитей — словно обратная дорога, до боли знакомое напоминание *τήν όδόν οϊκαδε*[XXII]. В географическом пространстве движение — всегда лишь перемещение, скоординированное изменение положения от одной точки к другой согласно предварительно установленной траектории. Путь, если необходимый промежуток сокращается до минимального, есть кратчайшее время, необходимое для перемещения от одной точки до другой. В переживаемом пространстве перемещение сохраняет свой исходный пространственный характер; оно не проникает насквозь, но обходит, оно остается на месте до того момента, пока не будет установлена свободная траектория с четкой точкой отсчета; его будущее не предустановлено географией плана, оно задается лишь свойственной ему подлинной историчностью. Наконец, встречи в этом пространстве существуют не только как пересечение линий, отмечающих кратчайшее расстояние от одного пункта до другого, но как совпадение маршрутов, дорог, сходящихся к одной точке горизонта или, подобно дороге к Германтам[XXIII], вдруг выходящих, петляя, к родному дому. Именно в этой исходной

пространственности развертывается сновидение, и в ней вновь обретаются основные эмоциональные значения.

«Пространство обозначает мою мощь». Это истина на уровне переживаемого пространства, поскольку значения этого пространства упорядочиваются по отношению друг к другу. Безопасность, которую предоставляет пространство, та крепкая опора, которую она дает моей мощи, основана на взаимосвязи близкого пространства и пространства далекого: далекое пространство — то, в которое мы удаляемся, уходим, или то, что собираемся исследовать или покорить; близкое пространство — пространство покоя, непосредственного, того, что у нас под рукой. Но в некоторых переживаниях это отношение нарушено: далекое пространство тогда давит на близкое, окружает со всех сторон своим массивным присутствием, словно удушающие объятия, вырваться из которых невозможно. Вскоре далекое постепенно начинает просачиваться через все поры близкого пространства и пронизывает его, приводя к полному исчезновению перспективы, как у тех кататоников, что «присутствуют» в том, что происходит «вокруг них», безразличные, словно бы все далеко, однако соприкасаясь со всем, как если бы все находилось близко, смешивая объективное перемещение вещей в горизонте с самим движением своего тела.

Вскоре далекое пространство проникает словно метеор в непосредственную сферу субъекта: как в случае того больного, о котором пишет Бинсвангер[1]; он сохраняет ориентировку в пространстве, но, когда засыпает в своей кровати, у него возникает ощущение, что часть железной дороги, расположенной возле его дома, отрывается от горизонта, проходит через его комнату, пересекает его, пробивает его череп и проникает в его мозг. Во всех этих постоянных взаимоподменах близкого и далекого пространство утрачивает свою безопасность, оно отягощается удушающими опасностями, внезапными угрозами, становится испещренным вторжениями. Пространство — знак моей беспомощности. Полярность светлого и темного не идентична полярности близкого и далекого, хотя и не всегда обособлена от нее. Г-н Минковски[2] описал такое темное пространство, в которое вторгаются галлюцинаторные голоса и одновременно смешивается далекое и близкое. В этом полуночном мире пространственная импликация устанавливается не по закону рядоположения, но согласно специфическим модальностям обволакивания или

---

[1] *Binswanger L.* Das Raumproblem in der Psychopathologie (24 février 1933) // Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie. 1933. N 145. P. 598—647.

[2] *Minkowski E.* Esquisses phénoménologiques // Recherches philosophiques. 1934—1935. T. IV. P. 295—313.

слияния. В этом случае пространство утрачивает функцию упорядочивания или разделения, оно — лишь движение фигур и звуков, оно следует за их притоком и оттоком. Наряду с этим полуночным пространством можно, вслед за Минковски, проанализировать ясное пространство, которое простирается перед субъектом, ровное и социализированное пространство, где я переживаю в модусе активности все вариации моих перемещений и где у каждой вещи есть свое определенное место, связанное с ее функцией и ее предназначением. Вообще, пространству темноты в корне противостоит пространство чистой освещенности, где любые измерения, кажется, могут одновременно и фиксироваться, и упраздняться, где все вещи, кажется, обретают свое единство не в смещении мимолетных проявлений, но в проблеске представляющегося взгляду целостного присутствия.

Именно такого рода опыт был описан Рюмке[1] [XXIV]: одна из его больных ощущала в себе нечто столь огромное, столь спокойное и безграничное, как зеркальная гладь воды, и переживала себя как растворяющуюся в этой светящейся прозрачности. Другая говорила: «Иногда все, что я видела, становилось огромных размеров, люди казались гиганта-

---

[1] *Rümke H. K.* Zur Phänomenologie und Klinik des Glücksgefuhls. Berlin: J. Springer, 1924.

ми, все объекты и расстояния виделись мне словно в бинокле, словно бы я была в очках, в которых все вещи предстают более перспективно, глубоко и четко».

Наконец, Бинсвангер и сам анализировал вертикальную ось пространства в ее значении для существования: тема могучей и неуправляемой силы, восторга, радости, сверкающей вершины, где свет, спаянный с тенью, очищается в абсолютном свете, где движение свершается и утихает в тишине мгновения. Но взлет предполагает не только значение существования как трансцендирования в восторге, он есть не только движение самопревосхождения, посредством которого человек, отрываясь от себя самого, воссоединяется, согласно Финку, с высшем бытием, с Божеством, с Théion[1]. Вертикальная ось может быть и вектором существования, утратившего свой очаг на земле и, подобно строителю Сольнесу[XXV], собирающегося восстановить наверху диалог с богом; она отмечает тогда бегство в излишество и вначале несет головокружение от своего падения. «Он не смеет, не может подняться так же высоко, как строит». Но все же его зовет наверх тот, кто сжег его дом и похитил его детей, тот, кто хотел, «чтобы у него не осталось ничего другого,

---

[1] *Fink E.* Vom Wessen des Enthusiasmus. Freiburg: H. Chamier, 1947.

к чему можно привязаться, кроме Него»; именно к нему он желает подняться, что для него самого означает лишь желание наконец спуститься вниз, к любви людей. Но с таких вершин невозможно спуститься постепенно, не упав и без головокружения. Все эти оппозиции определяют сущностные измерения существования. Именно они формируют как исходные координаты сновидения, так и мифическое пространство его космогонии. В анализах сновидений, фантазмов, бреда мы наблюдаем, как они упорядочиваются и начинают символизировать друг друга, конституируя мир. Исследуя случай шизофрении, случай Эллен Вест[1], Бинсвангер вывел на свет эти важнейшие воображаемые ансамбли, феноменологические значения которых предвосхищают конкретные и простые образы, придающие им экспрессивное содержание. Мир Эллен Вест разрывается между двумя космическими силами, не могущими примириться друг с другом: миром притяжения к земле, символизируемым холодной темнотой могилы, который больная всеми силами отталкивает, сопротивляясь полноте, старению, увлечению материальной жизнью своей семьи; и светящийся, эфирный мир, куда может устремиться абсолютно свободное существование,

---

[1] *Binswanger L.* Der Fall Ellen West // Schizophrénie. Tübingen: B. Neske, 1953. P. 57—188.

которое больше не ведало бы тяжести жизни, была бы лишь эта прозрачность, где в вечности мгновения сгущается вся любовь. Жизнь для нее стала возможна лишь в форме воспарения к этому далекому и возвышенному пространству света, а земля в своей мрачной близости несет лишь неотвратимость смерти. У Эллен Вест прочное пространство реального движения, пространство, в котором происходит постепенное развертывание становления, исчезает. Оно полностью всасывает само себя; уничтожает само себя, вытесняется противоречиями, момент единства которых составляет. Оно существует лишь за пределами себя, как если бы оно одновременно еще не существовало и уже больше не существовало. Экзистенциальное пространство Эллен Вест — это пространство уничтоженной жизни, одновременно в желании смерти и в мифе второго рождения; оно уже несет знак того суицида, в котором Эллен Вест должна будет достигнуть реализации своего существования.

Но анализ в подобном феноменологическом стиле не может быть достаточен сам по себе. Он должен к чему-либо вести и на чем-либо основываться. Вести к прояснению акта выражения, который придает конкретные очертания этим исходным измерениям существования; основываться на понимании того движения, в котором конституируется вектор его траектории.

Теперь мы оставим анализ выражения, приберегая его для дальнейших исследований, и укажем лишь на некоторые элементы, которые можно выделить без труда.

Каждый акт выражения должен осмысляться на основании этих исходных направлений; он не продуцирует их *ex nihilo*, но ситуируется в их траектории, и точно так же, на основании точек кривой, именно на основании ее можно восстановить целостность движения в его тотальном осуществлении. Именно в этом отношении может существовать антропология искусства, ни в коем случае не должная представлять собой психологическую редукцию. И в самом деле, не может быть и речи о том, чтобы сводить структуры выражения к детерминизму бессознательных мотиваций, необходимо уметь восстановить их в рамках той линии, согласно которой развертывается человеческая свобода. В этой линии, прочерченной от близкого пространства к пространству далекому, мы повстречаемся со специфической формой выражения, там, где существование осознает триумфальный старт, плавание и путешествие, восхитительные открытия, осаду городов, изгнание, крепко держащее в своих сетях, настойчивость возвращения и горечь неподвижных и устаревших вещей, на протяжении этой Одиссеи существования, на «великих полотнах сна и реальности» эпическое выражение

ситуируется как фундаментальная структура акта выражения.

Лирическое выражение, напротив, возможно лишь в том чередовании света и мрака, где разыгрывается существование: по своей природе — не принимая во внимание субъекта, которого оно выбирает, или метафоры, которые оно заимствует, хотя и то, и другое часто имеют значительную ценность, — лиризм сезонен или суточен. Он солнечный и ночной одновременно, и, в сущности, он обволакивает сумрачные значения. Лиризм не пересекает расстояний, напротив, это в него всегда погружаются другие; изгнание здесь всегда без надежды на возвращение, это изгнание на собственной родине; и если он открывает под своим взглядом все движения мира, если и может в неподвижности исследовать все направления, то это потому, что схватывает их в игре мрака и света, в этих пульсациях дня и ночи, потому, что в зыбкой глади вещей проступают незыблемые истины.

Наконец, именно по вертикальной оси существования ориентирована ось трагического выражения: трагическое движение всегда имеет порядок взлета и падения, и точка, отмечающая наивысший накал, есть та, в которой происходит неощутимое балансирование взлета, который прекращается и дрожит перед тем, как обратиться в падение. Поэтому у трагедии практически нет

необходимости простираться во времени и пространстве, она не нуждается ни в чужих землях, ни даже в успокоении ночей, если верно, что ее задача — манифестировать вертикальную трансцендентность судьбы[1].

Стало быть, в структурах, присущих трагическому, эпическому или лирическому выражению имеется антропологическое основание; анализ еще должен продвинуться на этом пути, чтобы показать одновременно и то, чем является выразительный акт в себе самом, и то, какие антропологические необходимости господствуют над ним и им управляют; так можно исследовать выразительные

---

[1] *Hebbel F.* Un rêve étrange: «Именно ночью мое кипучее воображение достигло своего апогея во впечатляющем и настолько чудовищном сновидении, что оно повторялось семь раз подряд. У меня было ощущение, что между небом и землей Бог натянул веревку и усадил меня на нее и стал раскачивать меня. Я летал вверх и вниз на головокружительной высоте; раз, и я оказался среди облаков, мои волосы развевались на ветру, я пытался удержаться с закрытыми глазами; раз, и я стремительно приближаюсь к земле, я уже вижу желтый песок, маленькие белые и красные камешки и, казалось, уже касаюсь их ногой. Я хочу спуститься на землю, но прежде чем я смог что-либо для это предпринять, я почувствовал себя вновь брошенным в воздух, и я лишь успел зацепиться за веревку, чтобы не упасть и чтобы он не разбил меня о землю» (*Hebbel F.* Aufzeichnungen aus meinen Leben, 1846—1854. München: Georg Müller, 1926).

формы изгнания, схождения в ад, уход в горы, попадание в тюрьму.

Давайте вернемся к тому вопросу, который для нас наиболее важен: как конституируются те сущностные направления существования, что задают антропологическую структуру его истории?

Первое, что нужно отметить. Три полярности, которые мы описали, не обладают полностью сходной универсальностью и антропологической глубиной. И хотя каждая обладает собственной независимостью, по крайней мере, одна кажется наиболее фундаментальной и наиболее первоначальной. Причина, несомненно, в этом, а также в том, что не затрагивая проблемы различных форм выражения, Бинсвангер практически не выделяет оппозицию взлета и падения. На чем же основана антропологическая привилегия этого вертикального измерения?

Прежде всего, на том, что оно практически во всей обнаженности выводит на свет структуры темпоральности. Горизонтальная оппозиция близкого и далекого представляет время лишь в хронологии пространственной прогрессии; время развертывается там лишь между точкой отсчета и пунктом назначения, оно исчерпывается движением, и если оно возобновляется, то в форме повторения, возвращения и нового витка. В этом экзистенциальном направлении время по сути ностальгично; оно

стремится замкнуться на себе самом, чтобы при возобновлении восстановить отношения со своими собственными истоками; время эпопеи циркулярно и итеративно. В оппозиции света и мрака время также не есть подлинная темпоральность: в этом случае речь идет о ритмическом и колеблющемся времени, сезонном времени, где отсутствие — это всегда обещание возвращения, а смерть — залог воскрешения.

В движении взлета и падения мы, напротив, можем схватить темпоральность в ее исходном смысле.

Давайте же вернемся к случаю Эллен Вест. Все движение ее существования исчерпывается фобическим страхом погружения в мир могилы и неистовым желанием парить в эфире и бесконечно наслаждаться размеренностью чистого движения. Но то, на что указывает эта тенденция и эмоциональная полярность, которую она предполагает, есть сама форма, согласно которой темпорализуется существование. Больная не принимает грядущее обретение им полноты и предвосхищение смерти. Смерть (она уже переживает ее) вписана в тело, которое стареет и которое каждый день прибавляет в весе; смерть является для нее лишь актуальной тяжестью плоти, к присутствию собственного тела она относится всегда одинаково. Тринадцать лет, в течение которых будет длиться

болезнь, Эллен Вест живет только для того, чтобы избежать неизбежности этой смерти, связанной с ее телом: она отказывается от еды и от всякого поддержания в этом теле жизни, которая сразу же обернулась бы угрозой смерти. Все то, что наделяет плотностью, непрерывностью и весом это присутствие тела, умножает захватывающие ее смертельные силы. Она отказывается от всякой пищи, отказывается также от своего прошлого: она не продолжает его в подлинной форме повторения, но уничтожает мифом нового рождения, могущим стереть все то, чем оно являлось. Но в этом доминировании присутствия смерти как неизбежной угрозы будущее высвобождается во всей своей полноте: посредством него существование больше не предвосхищает свою смерть и не примиряется одновременно со своим одиночеством и своей фактичностью, но, напротив, посредством него существование отрывается от всего, что фундирует его как конечное существование. Будущее, к которому оно устремлено, — это не будущее существования в мире, но будущее существования за пределами мира, существования в полете; в нем границы, в которых замыкается его полнота, полностью разрушены, и она достигает чистого существования в вечности. Разумеется, пустой вечности, лишенной содержания, «дурной вечности», подобной дурной субъективной бесконечности[XXVI],

о которой говорит Гегель. Такая темпорализация существования у Эллен Вест есть темпорализация в неподлинности.

Действительно, именно в этом вертикальном направлении существования и именно в соответствии со структурами темпоральности можно лучше всего разграничить подлинные и неподлинные формы существования. Эта трансцендентность существующего в себе самом, в движении его собственной темпоральности, эта трансценденция, определяемая вертикальной осью воображаемого, может быть пережита как отрыв от оснований самого существования; именно тогда кристаллизуются все эти темы бессмертия, загробной жизни, чистой любви, непосредственной коммуникации сознаний; она, напротив, может быть прожита и как «трансценденция», как неизбежное падение с вершины настоящего к прошлому; тогда воображаемое начинает развертываться в фантастическом мире краха, а мир становится лишь мгновением своего собственного уничтожения: это конститутивное движение бредовых переживаний «Конца света». Движение трансцендентности темпоральности обволакивает и маскирует псевдотрансцендентность пространства; тогда вертикальная ось полностью устраняется в горизонтальной траектории существования; будущее изливается в даль пространства, и от угроз смерти, которые

оно несет с собой, существование защищается с помощью обсессивных ритуалов, создающих магические препятствия свободным дорогам мира. Можно сказать, что трансцендентность осознает себя только в прерывности момента, и становится заметной лишь в разрыве с самой собой; именно это Бинсвангер показывает, когда описывает «маниакальное существование»[1].

С этими различными структурами подлинного и неподлинного мы доходим до форм историчности существования. Когда существование проживается в модусе неподлинности, оно не становится подобно истории. Оно дает поглотить себя внутренней истории своего бреда, или ее длительность цели-ком иссякает в становлении вещей; оно отдается тому объективному детерминизму, где абсолютно отчуждается ее изначальная свобода. И в том случае, и в другом, существование отходит от себя самого и своего собственного движения к тому детерминизму болезни, в котором видит подтверждение своего диагноза и которым он оправдывает рассмотрение болезни как «объективного процесса», а больного — как инертной вещи, где этот процесс развертывается согласно своему внутреннему детерминизму. Психиатр забывает, что это само существование конституировало эту естественную

---

[1] *Binswanger L.* Über ldeenflucht. Op. cit.

историю болезни как неподлинную форму своей историчности, и что то, что он описывает как присущую болезни реальность, является лишь мгновением, вырванным из движения того существования, которое фундирует свою историчность в тот самый момент, когда оно темпорализуется.

Следовательно, нужно наделить абсолютной привилегией все значимые измерения существования, измерения взлета и падения: именно в них и только в них могут быть расшифрованы темпоральность, подлинность и историчность существования. На уровне других направлений, мы всегда можем схватить существование лишь в его конститутивных формах, сможем исследовать его ситуации, определить его структуры и модусы бытия, исследовать модальности его *Menschsein*. Но необходимо достичь вертикального измерения, чтобы схватить существование, предстающее в той форме изначально абсолютного присутствия, где определяется Dasein. Здесь нужно оставить антропологический уровень рефлексии, анализирующий человека в качестве человека и в рамках его человеческого мира, чтобы достичь онтологической рефлексии, затрагивающей модус бытия существования как присутствия в мире. Так осуществляется переход антропологии к онтологии, который, как подтверждается здесь, отмечает не разделение *a priori*, но движение конкретной рефлексии. Это

само существование в фундаментальной направленности воображаемого указывает на свое собственное онтологическое основание[1].

V

Поэт пребывает во власти своей ночи.
Кокто

Необходимо пересмотреть привычные перспективы. Взятое в своем строгом смысле сновидение не указывает на составляющие его элементы архаичного образа, фантазма или родового мифа; это не его первичный материал, и это не конституирует его исходное значение. Напротив, именно в сновидении имплицитно отражается всякий акт воображения. Сновидение не является модальностью воображения, оно есть исходное условие его возможности.

Классически, образ всегда определялся в отношении к реальности: референция отмечает его источник и позитивную истину в традиционной

---

[1] Поскольку измерение трагического выражения располагается на этой вертикальной оси существования, оно имеет онтологическую укорененность, которая дает ему абсолютную привилегию по сравнению с другими модусами выражения: последние — во многом скорее антропологические модуляции.

концепции остаточного образа восприятия или отрицательно определяет сущность в сартрианской концепции «воображающего сознания», позиционирующего свой объект как нереальный. И в том, и в другом анализе образ принадлежит ей посредством естественной необходимости, аллюзии реальности или, по крайней мере, возможности перцептивного содержания. Сартр, несомненно, очень хорошо показал, что этого содержания «там нет»; что это именно я устремляюсь к нему, поскольку оно отсутствует; что оно с самого начала предстает как нереальное; что оно полностью раскрывается под моим взглядом, остается восприимчивым и покорным моим магическим чарам; образ Пьера — это восприятие, обращенное к Пьеру, но оно реализуется, очерчивается и исчерпывается в ирреальности, где Пьер представлен как отсутствующий; «сначала я желаю видеть только самого Пьера. Но мое желание перерастает в желание увидеть определенную улыбку, определенное выражение лица. Таким образом, оно и ограничивается, и усиливается одновременно, причем ирреальный объект [...] как раз и знаменует собой ограничение и усиление этого желания. Стало быть, это только мираж, и желание в образном акте питается самим собой»[1].

---

[1] *Sartre J.-P.* L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination. Paris: Gallimard, 1940. P. 163 (*Сартр Ж.-П.*

Действительно, нужно задаться вопросом, есть ли образ, как того хочет Сартр, на самом деле — хотя и отрицательное или в модальности нереального, но обозначение самой реальности. Попытаемся представить, что сегодня сделает Пьер, если услышит такую новость. Разумеется, отсутствие связывает и ограничивает движение моего воображения, но это отсутствие уже было перед тем, как я его представил, причем, присутствовало не имплицитно, а в очень глубоком сожалении о том, что я его не видел уже больше года; оно, это отсутствие, уже присутствует до привычных нам вещей, которые, к тому же, всегда уже несут знак перехода к нему. Оно предшествует моему воображению и окрашивает его, но не является для него ни условием возможности, ни эйдетическим знаком. Если бы я увидел Пьера еще вчера и если бы он разозлил меня или унизил, мое воображение максимально приблизило бы его, перегрузило бы меня чрезмерно непосредственным присутствием. Представлять Пьера после годичного отсутствия, не всегда означает актуализировать его в модусе ирреальности (воображение не обязательно, бывает достаточно минимального чувства горечи), это означает, что вначале я ирреализуюсь сам, ухожу из того ми-

---

Воображаемое. Феноменологическая психология воображения / Пер. с фр. М. Бекетовой. СПб.: Наука, 2001. С. 221).

ра, где я больше не могу встретить Пьера. Это не означает, что я «сбегаю в другой мир» или что я блуждаю в каких-то миражах реального мира. Но я вновь возвращаюсь к дорожкам мира моего присутствия, и тогда линии этой необходимости, из которой исключен Пьер, становятся менее четкими, и мое присутствие как присутствие в этом мире стирается. Я стараюсь оформить этот модус присутствия, где движение моей свободы еще не погружено в этот мир, к которому устремлено, где все еще обозначена конститутивная принадлежность мира моему существованию. Воображать, что делает Пьер сегодня при данных обстоятельствах, которые касаются нас обоих, — не значит обращаться к восприятию или к реальности: это, прежде всего, означает попытаться вновь возвратиться к тому миру, который еще представляется от первого лица; когда в воображении я вижу его в комнате, я не воображаю, будто наблюдаю его в замочную скважину или со стороны; точно я не перемещаюсь магическим образом в комнату и не остаюсь невидимым; представлять — следовать легенде о мышке-малышке[XXVII], это не значит перенестись в мир Пьера, это значит стать этим миром, в котором он есть; буквами, которые он читает, и собрать на себе взгляд внимательного читателя, стенами комнаты, которые наблюдают его со всех сторон и тем самым его не «видят», а также его

взглядом, его вниманием; его недовольством и его удивлением; не только абсолютным агентом того, что он делает, но и тем, что он делает, тем, чем он является. Поэтому воображение не добавляет ничего нового к тому, что я уже знаю. Но, тем не менее, было бы неверно утверждать, что оно ничего не приносит и не сообщает; воображение не сливается с имманентностью; оно не исчерпывается даже формальной трансцендентностью того, что очерчивается как нереальное. Воображение трансцендентно; но это, очевидно, не «объективная» трансценденция в смысле Силаши: поскольку, когда я представляю Пьера, он мне повинуется, каждый из его жестов наполняет мое ожидание и, в конце концов, он, как я того желаю, предстает перед моим взором. Воображаемое представляется как трансцендентность, в которой я не узнаю ничего нового, но могу «узнать» свою судьбу. Даже в воображении или, скорее, в особенности в воображении я не повинуюсь самому себе, я не являюсь своим собственным господином по той единственной причине, что нахожусь во власти себя самого; в возвращении Пьера, которое я себе представляю, меня нет пред ним лицом к лицу, поскольку я везде вокруг него и в нем, я не говорю с ним, я уже содержу в себе всю его речь; я не нахожусь рядом с ним, я «создаю ему сцену». И именно поэтому я встречаюсь с собой и везде опознаю себя,

в этом воображении я могу расшифровать закон моего сердца и прочесть свою судьбу; эти чувства, это желание, это стремление прорвать привычный порядок вещей неизбежно показывают мое одиночество в тот самый момент, когда в воображении я пытаюсь его преодолеть. Воображать, стало быть, — это не столько осуществлять поведение, которое имеет отношение к другому и которое нацелено на него как квази-присутствие на сущностную основу отсутствия. Скорее устремлено оно само как абсолютный смысл своего мира, как движение свободы, которая создает свой мир и, в конце концов, укореняется в этом мире как в своей судьбе. Значит, посредством того, что оно воображает, сознание устремляется к исходному движению, которое раскрывается в сновидении. Стало быть, видеть сны — не значит чрезвычайно интенсивно и живо воображать. И наоборот, воображать — это означает смотреть на себя в момент сновидения, это значит видеть себя во сне.

И точно так же, как сновидения смерти, очевидно, выражают исходный смысл сновидения, без сомнения, точно так же некоторые связанные со смертью формы воображения ярче всего показывают, что, по сути, означает воображать. В движении воображения всегда именно я сам ирреализуюсь в качестве присутствия в этом мире, и я ощущаю мир (не другой, но даже этот) как совершенно но-

вое присутствие, пронизывающее меня и мне присущее, и посредством этого мира, являющегося лишь космогонией моего существования, я могу вновь возвратиться к тотальной траектории моей свободы, возвысившись над всеми ее направлениями и тотализируя ее как кривую судьбы. Когда я представляю возвращение Пьера, самое главное — не возникающий у меня образ Пьера, входящего в дверь, главное то, что мое присутствие, стремящееся раствориться в воображаемой вездесущности, располагается и с этой, и с той стороны двери, обнаруживается во всей своей целостности в мыслях прибывающего Пьера, и во мне, ожидающем его, и в его улыбке, и в моей радости раскрывается, как в сновидении, движение существования, устремленного к этой встрече, как к своей реализации. Воображение направлено не к завершенности, а к тотализации движения существования; сам акт воображения всегда решителен, бесповоротен, замкнут; то, что воображается, отмечено порядком решения, а не порядком задачи; в регистр воображаемого вписаны счастье и несчастье, но не долг и мужество. Поэтому основные формы воображения сродни самоубийству. Или, скорее, суицид представляется как абсолют воображаемого поведения: всякое желание самоубийства есть желание такого мира, где я бы присутствовал не здесь или там, но повсюду, каждый сектор кото-

рого был бы прозрачен для меня и обозначал свою принадлежность моему абсолютному присутствию. Самоубийство есть способ не уничтожения мира или «я», или и то, и другое разом, но способ обретения исходного момента, где я создаю мир, в котором еще ничто не является вещью в мире, в котором пространство — пока лишь простирание существования, а время — движение его истории[1]. Самоубийство — это исходный способ воображения; стремиться выразить суицид в реалистичных терминах уничтожения означает лишь обречь себя на его непонимание: лишь антропология воображения может стать основанием психологии и этики суицида. Давайте же пока что запомним, что суицид — это исходный миф, «страшный суд» воображения, точно так же, как сновидение есть его генез и абсолютный источник.

Значит, невозможно определять воображаемое как инверсивную функцию или как знак негации реальности. Оно, без сомнения, совершенно свободно развивается на основании отсутствия, и самое главное, в своих лакунах или неповиновении оно противостоит моему желанию возвратить мир к его основанию. Но именно посредством него раскрывается и исходный смысл реальности; оно, ста-

---

[1] У некоторых шизофреников идея суицида сопряжена с мифом второго рождения.

ло быть, не может быть по природе эксклюзивным; и в самом сердце восприятия оно может вывести на свет тайную и сокрытую силу, которая в творчестве воплощена в наиболее ярких формах присутствия. Разумеется, отсутствие Пьера и то сожаление, которое оно вызывает, приводит к тому, что я вижу сновидение, в котором мое существование устремляется навстречу Пьеру, но и в моем присутствии, до встречи с ним, уже сейчас я могу воображать, я могу вызвать Пьера уже в воображении, я представляю его ни в другом месте, ни по-другому, но там, где он есть, таким, как он есть. Этот Пьер, который сидит здесь передо мной, воображается не так, что его актуальность раздваивается и возникает возможность другого Пьера (того, какого я предполагаю, какого я хочу, какого я ожидаю), но в этом актуальном моменте он предстает передо мной собственной персоной; это он — тот, к кому я иду, и от встречи с которым я чего-то ожидаю; его дружба ситуируется здесь, где-то на той траектории моего существования, которую я уже наметил; она отмечает тот момент, когда изменятся направления, где они, может быть, вновь обретут свою изначальную прямолинейность и больше не будут принуждены следовать за тем, кто по ним блуждает. Представлять Пьера, когда я его воспринимаю, стало быть, не значит иметь рядом с ним его образ в старости или в другом месте, но это

значит вновь схватить то исходное движение, которое присуще обоим нашим существованиям, пересечение которых может даже сформировать мир, фундаментальнее, чем та актуальная система, которая сегодня определяет наше общее присутствие в этой комнате. Именно поэтому мое восприятие, оставаясь живым восприятием, становится воображаемым только оттого, что находит свои координаты в самих направлениях существования; воображаемы и мои слова, и мои чувства, воображаем тот диалог, который я на самом деле веду с Пьером, воображаема эта дружба. Однако они не ложны и даже не иллюзорны. Воображаемое — не модус ирреальности, но модус актуальности, путь обретения в диагонали присутствия всплывающих исходных измерений. Г-н Башляр абсолютно прав, когда вскрывает воображение в творчестве, в самой интимности восприятия и сокрытой работе, превращающей воспринимаемый объект в созерцаемый: «Мы понимаем образы через их преображение», и это потому, что нормам объективной истины «диктует свои законы реализм ирреальности»[1].

---

[1] *Bachelard G.* L'Air et les Songes. Essai sur l'imagination du mouvement. Paris: José Corti, 1943. P. 13 (*Башляр Г.* Грезы о воздухе. Опыт о воображении движения / Пер. с фр. Б. М. Скуратова. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1999. С. 21).

Лучше, чем кто-либо, г-н Башляр уловил динамичную работу воображения и неизменно векторный характер его движения. Но должны ли мы следовать за ним, когда оно показывает, что это движение реализуется в образе и порыв образа вписывается в динамизм воображения?

*

Очевидно, что образ, напротив, соткан из иной ткани, чем воображение. Образ, который конституируется как кристаллизованная форма и который почти всегда заимствует свою живость у памяти, выполняет, на самом деле, функцию подмены реальности или аналога, которую мы оспаривали в случае воображения. Когда я представляю себе возвращение Пьера или то, о чем будет наш первый разговор, у меня, собственно говоря, не возникает образа, я лишь устремляюсь в движении означивания к этой возможной встрече, чреватой порывом или горечью, восторженностью или угасанием. Но тут вдруг передо мной предстает «образ» Пьера, в своем темном костюме и со своей полуулыбкой, которые я узнаю. Этот образ, призван ли он завершить движение моего воображения и дать то, что было упущено? Совсем нет: ибо я сразу же заканчиваю воображать, и даже если он появился лишь на мгновение, этот образ рано или поздно отошлет

меня к моему актуальному восприятию, к тем пустым стенам, которые окружают меня и которые исключают присутствие Пьера. Образ появляется не как момент кульминации воображения, но как момент его угасания. Образ подражает присутствию Пьера, воображение же устремлено к встрече. Поэтому иметь образ — означает отказываться воображать.

Образ, следовательно, будет нечистым и ненадежным. Нечистым, поскольку всегда будет обладать порядком «как будто», он в некоторой степени вписан в движение воображения, которое восстанавливает сами направления существования, но он лишь притворяется, что идентифицирует эти направления с измерениями воспринимаемого пространства, а это движение с подвижностью воспринимаемого объекта; когда я представляю встречу с Пьером в определенных деталях и разговор с ним в таких-то и таких-то словах, образ позволяет мне уклониться от подлинной задачи воображения, состоящей в том, чтобы актуализировать значение этой встречи и движение моего существования, сопряженное для меня с безмерной свободой. Поэтому «как будто» образа превращает подлинную свободу воображения в фантазию желания, образ, точно так же, как он имитирует восприятие в квази-присутствии, имитирует свободу в квази-удовлетворении желания.

И тем самым он остается ненадежным; он полностью исчерпывается в своем противоречивом статусе: он занимает место воображения и того движения, которое заставляет меня вновь восходить к истоку конституированного мира; и в то же самое время, он указывает на меня как на точку завершенности этого мира, конституированного в модусе восприятия. Поэтому рефлексия убивает образ, как убивает и восприятие, в то время как они оба усиливают и питают воображение. Когда я воспринимаю эту дверь, у меня не может возникнуть образ входящего в нее Пьера, однако эта комната, в которой я нахожусь, со всеми привычными мне вещами, которые в ней содержатся, со всеми следами моей прошлой жизни и моих проектов, может в любой момент лишь посредством своего перцептивного содержания помочь мне вообразить, что будет означать возвращение Пьера и его новое появление в моей жизни. Образ как фиксация на квази-присутствии является лишь помутнением воображения в его восхождении к исходному смыслу присутствия. Образ создает для сознания своеобразную уловку, чтобы оно больше не воображало; он есть мгновение затухания в тяжелой работе воображения.

Поэтическое выражение может быть тому очевидным доказательством. Оно в действительности обретает свое наиболее значительное из-

мерение не там, где оно находит больше всего заместителей реальности, не там, где обнаруживает больше всего двусмысленностей и метафор, но, напротив, там, где оно лучше всего восстанавливает свое собственное присутствие, там, где сосредоточивается рассеяние аналогий и где метафоры, нейтрализуясь, восстанавливают свою глубину в непосредственном и ближайшем. Выдумщики образов открывают сходства и гонятся за аналогиями; воображение же в своей подлинной поэтической функции мыслит тождествами. И если верно то, что оно продвигается посредством мира образов, так это не потому, что оно их стимулирует и объединяет, но поскольку оно их разбивает, разрушает и истощает: оно, по сути своей, — разрушитель. Метафора есть метафизика образа, в том смысле, что метафизика была деструкцией физики. Настоящий поэт отказывается от исполнения посредством образа желания, ибо цель отказа — свобода воображения: «В процессе корчевания универсальности Глагола честный, ищущий, чувствующий и смелый поэт остерегается увлечься затеями, отчуждающими чудо свободы в поэзии»[1]. Качество поэтического воображения измеряется силой присущей ему деструкции образа.

---

[1] *Char R.* Partage formel, XXXIII.

Совсем иначе происходит в болезненных фантазмах и, возможно, в некоторых невыраженных формах галлюцинаций. Здесь воображение полностью тормозится на образе. Фантазм — это когда субъект обнаруживает, что свободное движение его существования подавлено присутствием квази-восприятия, которое обволакивает и блокирует его. Малейшее усилие воображения в нем угасает и слабеет, словно сразу же натыкается на противоречие. Измерение воображаемого разрушается; у больного остается лишь способность продуцировать образы — образы тем более яркие, чем больше отчуждается в них разрушительное воображение. Фантазм поэтому нужно понимать не как развертывание воображения, а как его угасание; и именно на освобождение воображаемого, заточенного в образе, должна быть направлена психотерапия.

Однако есть одна трудность, особенно важная для нас, поскольку она связана с нашей основной темой: является ли сновидение рапсодией образов? И если верно то, что образы есть лишь искаженное, отошедшее от своей цели, отчужденное в своей сущности воображение, то не рискует ли весь наш анализ воображения сновидения тем самым быть аннулирован? Но можем ли мы на самом деле говорить об «образах» сновидения? Несомненно, мы осознаем наше сновидение лишь посредством

образов и отталкиваясь от них. Но сами по себе они представляются раздробленными и сегментарными: «Сначала я нахожусь в лесу, ... затем оказываюсь у себя и т. д.», и вместе с тем, все знают, что внезапно прерванный сон всегда обрывается на хорошо кристаллизованном образе.

Вместо того, чтобы доказывать, что образы формируют ткань сновидения, эти факты свидетельствуют о том, что образ есть лишь кадр воображения сновидения, способ, посредством которого бодрствующее сознание связывает моменты сна воедино. Иными словами, во время сновидения движение воображения устремляется к исходному моменту существования, в котором происходит первичная конституция мира. Но когда бодрствующее сознание, уже изнутри этого конституированного мира, вновь стремится схватить это движение, оно интерпретирует его на основании восприятия, пытается согласовать его в линиях воспринимаемого пространства, оно превращает его в квазиприсутствие образа; одним словом, оно восходит к подлинному ходу воображения и, словно переворачивая то, чем является само сновидение, оно восстанавливает его в форме образов.

К тому же, Фрейд, и это свидетельство его таланта, хорошо чувствовал, что смысл сновидения не нужно искать на уровне содержания образов; лучше, чем кто-либо, он понимал, что фантасма-

гория сновидения скрывает намного больше, чем показывает, и что она есть лишь компромисс, наводненный противоречиями. Но фактически компромисс существует не между вытесненным и цензурой, не между инстинктивными импульсами и перцептивным материалом, но между подлинным движением воображаемого и его искажением в образе. Если смысл сновидения не в образах, получающихся при пробуждении, то это не потому, что они утаивают скрытые силы, но именно потому что бодрствование может служить для них лишь посредником, и именно потому, что бодрствующий образ и воображение сновидения разделяет такое же расстояние, как квази-присутствие конституированного мира и исходное присутствие мира конституирующегося.

Анализ сновидения, отталкивающийся от образов, которые приносит бодрствующее сознание, как раз и должен иметь своей целью преодолеть это расстояние между образом и воображением или, если угодно, совершить трансцендентальную редукцию воображаемого. Именно по этому пути, на наш взгляд, со всей конкретизацией прошел Бинсвангер в «Сне и существовании». И важно то, что эта трансцендентальная редукция воображаемого, в сущности, имеет дело лишь с одной и той же вещью — с переходом от антропологического анализа сновидения к онтологически-аналитиче-

скому анализу воображения. Так, по сути, и реализуется тот переход от антропологии к онтологии, который мы представили вначале как главную проблему Dasein-анализа.

Конечно, мы не пошли за воображением в общей траектории его движения, мы описали лишь ту линию, что связывает его со сновидением — его истоками и его истиной; мы последовали за ним лишь в его отношении к опыту сновидения, посредством которого оно отрывается от образов, в коих оно постоянно рискует отчуждением. Но момент сновидения не является той окончательной формой, где стабилизируется воображение. Несомненно, он возвращает его к своей истине и к абсолютному смыслу его свободы. Дабы стать подлинным, всякое воображение должно вновь научиться предаваться сну; и «поэтическое искусство» имеет смысл, лишь если прорывает очарование образов, чтобы в воображении ему открылась свободная дорога к сновидению, ведущая его, словно к абсолютной истине, к «наинежнейшему сердцу ночи». Но с другой стороны сновидения движение воображения продолжается; оно возобновляется в работе выражения, придающей новый смысл истине и свободе: «тогда поэт может созерцать, как противоположности — эти разрозненные и беспорядочные миражи — уходят, а их имманентное продолжение олицетворяют поэзия

и истина, являющиеся, как мы знаем, синонимами»[1].

Образ в таком случае может появиться вновь, однако теперь не как отказ от воображения, а, напротив, как его реализация; очищенное в огне сновидения, то, что было лишь искажением воображаемого, превращается в золу, но сам этот огонь истощается в пламени. Образ больше не является образом *чего-либо,* в своей целостности отсылающим к отсутствию, которое он замещает; он замкнут на себе самом и явлен как полнота присутствия; он больше ни на что не указывает, он адресуется к чему-либо. Теперь образ явлен как модальность выражения и обретает свой смысл в стиле, «стиле» неотъемлемого движения воображения, на место которого и приходит образ. Но здесь мы переходим уже в регистр истории. Выражение здесь есть язык, художественное произведение, этика: любые проблемы стиля, каждый момент истории, объективное становление которой есть конституирование этого мира, сновидение которого демонстрирует нам исходный момент и важнейшие значения нашего существования. Отнюдь не потому, что сновидение есть истина истории, но поскольку показывает то, что существование есть ее нередуцируемый элемент, оно лучше всего

---

[1] *Char R.* Partage formel, XVII.

выражает смысл, что она может обрести посредством свободы, которая в объективном выражении не достигла еще момента своей универсальности. Поэтому для антропологического знания о конкретном человеке примат сновидения абсолютен; однако его превосхождение — грядущая цель для человека реального — этическая задача и историческая необходимость: «Без сомнения, это обязанность человека, который всеми силами ведет борьбу со злом, — познать его разрушительный образ и его суть, обратить фантастическое в историческое. Не нужно сразу отказываться от нашей из без того шаткой уверенности, мы, пылкие убийцы реальных существ, должны искать ответ в этих устойчивых образах наших химер... И, благодаря безграничным возможностям поэзии, в один прекрасный день этот прорыв произойдет»[1].

Однако все это касается антропологии выражения, на наш взгляд, более фундаментальной, чем антропология воображения; и в наши намерения сейчас не входит ее описание. Мы хотели лишь показать, что может текст Бинсвангера о сновидении привнести в антропологическое исследование воображаемого. То, что он обнаруживает в сновидении, так это фундаментальный момент, когда движение существования находит решающую

---

[1] *Char R.* Partage formel. Op. cit., LV, p. 169.

точку разделения образа, когда оно отчуждается в патологическую субъективность, и выражения, когда оно свершается в форме исторической объективности. Воображаемое — среда, «элемент» этого выбора. Стало быть, приблизившись в сердце воображения к значению сновидения, можно восстановить фундаментальные формы существования, реализуя свободу, выбирая счастье или несчастье, ведь несчастье существования всегда вписано в отчуждение, а счастье, вписанное в эмпирический порядок, может являться лишь счастьем выражения.

ПРИМЕЧАНИЯ

[I] *Foucault M.* Introduction // Binswanger L. Le Rêve et l'Existence / Introduction et notes de M. Foucault; traduit par J. Verdeaux. Paris: Desclée de Brouwer, 1954. P. 9—128.

[II] *Ad usum Delphini* — для использования дофином *(лат.)*. В исходном смысле — учебная литература, изданная для воспитания сына Людовика XIV Людовика Великого Дофина, с исключенными и исправленными «нескромными» для ребенка сценами и объяснением излишне трудных и непонятных мест.

[III] В русском переводе «оповещение», однако Фуко творчески использует это Гуссерлево понятие именно в смысле указания и индикации, поэтому мы, вопреки имеющемуся в русском языке канону, передаем его именно так.

[IV] *Akt des Dies-meinens* — акт полагания *(нем.)*.

[V] *Nihil est magnum somnianti* — для спящего нет ничего невозможного *(лат.)*.

[VI] *Мирбель, Селестен де* — магистрат при дворе Людовика XIV.

[VII] *Вио, Теофиль де* (1590—1626) — французский писатель, представитель литературы французского вольномыслия.

[VIII] *Баадер, Франц Ксавер фон* (1765—1841) — немецкий теолог и философ-романтик.

[IX] *Мальбранш, Никола* (1638—1715) — французский философ, последователь Р. Декарта.

[X] *Хрисип* (281—208 гг. до н.э.) — древнегреческий философ, представитель стоицизма.

[XI] συμπάθεια — симпатия *(греч.)*.

[XII] πνεῦμα — пневма *(греч.)*.

[XIII] *Карус, Карл Густав* (1789—1869) — немецкий врач, натурфилософ, психолог, теоретик романтизма, близкий друг и биограф Гете.

[XIV] *Fernsehen* — видение на расстояние, дальновидение *(нем.)*.

[XV] *Лермит, Франсуа, сеньор Солье по прозвищу Тристан* (1601—1655) — французский поэт, романист и драматург.

[XVI] *Ландманн, Эдит* (1877—1951) — немецкий философ, вместе с мужем экономистом Юлиусом Ландманном принадлежала к кругу ближайших соратников Стефана Георге.

[XVII] Игра слов: *серебряная чаша* — coupe d'argent, *обертночная бумага* — papier de soie, *серебряный чайник* — théière en argent, *фольга* — papier d'argent.

[XVIII] *Sound and fury* — шумом и яростью *(англ.)*. Аллюзия на название одноименного романа В. Фолкнера.

[XIX] *Георге, Стефан* (1868—1933) — немецкий поэт, переводчик, теоретик искусства.

[XX] *Беккер, Оскар* (1889—1964) — немецкий философ, феноменолог, ученик Э. Гуссерля.

[XXI] *Heimat* — родина *(нем.)*.

[XXII] τήν όδόν οϊκαδε — дорога домой *(греч.)*.

[XXIII] «У Германтов» — третий том романа М. Пруста «В поисках утраченного времени».

[XXIV] *Рюмке, Хенрикус Корнелиус* (1893—1967) — голландский психиатр, последователь Гуссерля и Ясперса, представитель феноменологической психиатрии.

[XXV] «Строитель Сольнес» — пьеса Г. Ибсена.

[XXVI] Дурная бесконечность, в противоположность истинной бесконечности, в «Науке логики» Гегеля — это

сумма конечностей, «оконеченное бесконечное», присуща рассудку, который не может снять противоречие конечного и бесконечного и возвыситься до истинной бесконечности, характерной для абсолютного духа.

[XXVII] Легенда о мышке-малышке или о зубной фее — бытующее практически во всем мире поверье о том, что положенные под подушку молочные зубы забирает ночью маленькая мышка, которую нельзя разглядеть, взамен она посылает новые крепкие зубы.

ПСИХОЛОГИЯ С 1850 ПО 1950 гг.[I]

Введение

Психология XX века унаследовала от *Aufklärung*[II] стремление равняться на науки о природе и отыскивать в человеке продолжение тех законов, которые определяют естественные феномены. Установление количественных отношений, выведение законов в духе математических функций, построение объяснительных гипотез — посредством таких усилий психология, не без хитростей, пытается использовать ту методологию, которая, по убеждению логиков, обнаруживается в основании генезиса и развития наук о природе. Однако это был жребий психологии, стремившейся к позитивному знанию, — неизменно покоиться на двух философских постулатах: что истина человека исчерпывается его естественным бытием, и что путь любого научного знания должен пройти через

установление количественных отношений, построение гипотез и экспериментальную проверку.

Вся история психологии до середины XX века есть парадоксальная история противоречий между тем проектом и теми постулатами: следуя идеалу строгости и точности наук о природе, она была вынуждена отбрасывать свои постулаты; движимая стремлением к объективной достоверности[III] была вынуждена признать, что человеческая реальность есть нечто иное, чем сектор естественной объективности, и использовать для ее познания иные методы, чем те, модель которых могли предоставить ей науки о природе. Но проект строгой точности, постепенно приведший ее к отказу от собственных постулатов, утрачивает смысл, когда сами эти постулаты исчезают: идея объективной и практически математической точности[IV] в области гуманитарных наук — не более чем насмешка, если сам человек — не более чем порядок природы. Стало быть, именно к тотальному повторению психология принуждала сама себя в процессе своей истории: постулируя новый статус человека, она, как наука, навязывала себе новый стиль.

Она должна была искать новые принципы и сама раскрыться как новый проект: эта двойная задача, которую психологи никогда не понимали во всей строгости и в решении которой они слишком

часто стремились сэкономить: одни, пользуясь потребностью в новом проекте, оставались привязанными к отжившим правилам метода — верные сыны психологии, они пытались анализировать поведение, но с этой целью использовали методы наук о природе; другие совершенно не поняли, что обновление методов предполагало актуализацию новых тем анализа: так функционировали описательные психологии, которые так и остались привязаны к старым понятиям. Радикальное обновление психологии как науки о человеке поэтому является не просто историческим фактом, который можно связать с последней сотней лет, оно — еще не выполненная задача, завершение которой еще впереди, и в силу этого оно остается предметом обсуждения.

Кроме того, в течение этих последних ста лет психология наладила новые отношения с практикой: образование, психическая медицина, организация групп. Она стала выступать их рациональным и научным обоснованием; генетическая психология определяла рамки всякой возможной педагогики, а психопатология представлялась как рефлексия психиатрической практики. И напротив, психология закладывалась в процессе постановки проблем, с которыми сталкивалась практика: проблемы школьного успеха и неудач, проблемы включенности больного в общество, проблемы

адаптации человека к своей профессии. В этой тесной и непрерывной связи с практикой, в обоюдности их взаимодействия психология становится похожей на науки о природе. Но последние всегда решают только те проблемы, которые порождены трудностями практики, ее временными неудачами, временными ограничениями ее опыта. Психология же зарождается в той точке, где практика человека сталкивается с его собственным противоречием; психология развития зародилась как рефлексия над остановками развития, психология адаптации — как анализ феноменов дезадаптированности, психологии памяти, сознания, эмоций появились сначала как психологии забывания, неосознаваемого и аффективных нарушений. Выражаясь более вольно, можно сказать, что современная психология есть по своим истокам анализ ненормального, патологического, конфликтного, осмысление противоречий в самом человеке. И если она трансформировалась в психологию нормального, адаптированного, упорядоченного, то потому, что эти противоречия стремилась преодолеть.

Проблема современной психологии — и для нее это вопрос жизни и смерти — состоит в том, чтобы узнать, в какой мере она действительно сможет овладеть теми противоречиями, что ее породили, отказавшись от натуралистической объективности,

представляюшейся другой ее характерной чертой. На этот вопрос история психологии должна ответить сама.

Естественнонаучная установка

При всем своем разнообразии психологии конца XIX века обладают одной общей чертой — они заимствуют свой стиль объективности от наук о природе и отыскивают в своих методах их схему анализа.

1) *Физико-химическая модель*. Именно она служит общим знаменателем для всех психологий ассоциаций и элементарного анализа. Наиболее четко она проступает в *«Логике»* Дж. С. Милля и в *«Предисловии к анализу Джеймса Милля»*[1]. Феномены духа как материальные феномены требуют двух форм исследования: первое, отталкиваясь от фактов, стремится вывести наиболее общие законы путем обобщения принципа Ньютона; второе, подобно химическому анализу соединений, редуцирует сложные феномены до простых элементов. Значит, задачей психологии здесь будет обнаружение за наиболее темными феноменами

---

[1] *Mill J. S.* A System of Logic Ratiocinative and Inductive. Londres: Parker, 1851, 2 vol.

мысли составляющих их элементарных сегментов: основу восприятия и осознания материи она найдет в ощущении («материя может быть определена как перманентная возможность ощущения»); основу духа и свойственного ему осознания самого себя психология обнаружит в чувстве. Но этими элементами в их отношениях и в их комплексах управляет всеобщий закон ассоциации, поскольку он универсален, но только формы его приложения в различных типах психических феноменов...[V]

2) *Органическая модель*. Больше не стремятся определить психологическое пространство в координатах, заимствованных у физики Ньютона или у химии Лавуазье; стараются приблизиться к человеческой реальности, характеризуя ее в рамках ее органической природы, такой, какой она понимается после Биша[VI], Мажанди[VII], Клода Бернара[VIII]. Психика как организм характеризуется спонтанностью, способностью к адаптации и наличием процессов внутренней регуляции.

Бейн[IX] на основании исследования инстинктов[1], Фехнер через анализ отношений между стимуляцией и сенсорным эффектом[2], Вундт[X], вновь под-

---

[1] *Bain A.* The Senses and the Intellect. Londres: Longman's, 1864.

[2] *Fechner T. G.* In Sachen der Psychophysik. Leipzig: Breitkopf et Härtel, 1877.

нимая проблему специфической активности нервов[1] — все они выделяли в качестве важнейшей идею о том, что психический аппарат функционирует не как механизм, а как органическая целостность, реакции которой весьма специфичны, и, следовательно, несводимы к тем актам, что их запускают. Поэтому нужно, как говорил Вундт, поставить на место принципа нарастания материальной энергии принцип духовной энергии. Именно в этом направлении в конце XIX века велись экспериментальные исследования абсолютных и различительных порогов чувствительности[XI], изучение времени реакции и рефлексивной активности — одним словом, целое созвездие психо-физиологических штудий, в которых искали отражение органической сущности психического аппарата. Та же вдохновленность органикой стимулировала исследования внутренних регуляций психики: удовольствия и боли, склонностей, чувств, эмоций, желаний. По Бейну, удовольствие представляется гармонией ощущений, боль — их противоречием и конфликтом[2]. Рибо отыскивает принцип этих регуляций, характеризующий деятельную и эмоци-

---

[1] *Wundt W.* Grundzüge der Physiologischen Psychologie. Leipzig: W. Engelmann, 1874.

[2] *Bain A.* The Emotions and the Will. Londres: Parker, 1859.

ональную жизнь, именно за пределами сознательных феноменов: в той области, где удовольствие и боль еще даже не выходят на поверхность, в том «динамическом подсознательном», что функционирует, работает «во мраке бессвязных или гибких комбинаций»; эта «под-личность» обволакивает своей глубиной истоки великой аффективной троицы, конституированной страхом, гневом и желанием; и напрямую из органической жизни выводятся три инстинкта: защитный, агрессивный и пищевой[1].

3) *Эволюционистская модель*. «*Происхождение видов*» вышло в середине XIX века, в самом начале коренного обновления гуманитарных наук; оно привело к отказу от «ньютоновского мифа» и замене его на «дарвиновский миф», воображаемые темы которого еще окончательно не покинули горизонта психологии. Именно эта грандиозная мифология служила обрамлением для «Системы философии» Спенсера, где «*Принципы биологии*» предшествовали «*Принципам психологии*», а за последними следовали «*Принципы социологии*». Эволюция индивида описана там одновременно как процесс дифференциации — горизонтального движения экспансии к множественному — и как

---

[1] *Ribot T.* La Psychologie des sentiments. Paris: Alcan, 1897.

процесс иерархической организации — вертикального движения интеграции в единство; так развивались виды в процессе эволюции; так появляются общества в ходе истории; так формируется индивид в процессе своего психологического генезиса: от «недифференцированного чувства» к мультисоставной целостности сознания[1].

Эти спенсерианские идеи развил в неврологии Джексон[XII], в патологической психологии — Рибо[XIII]. Джексон определяет эволюцию нервных структур посредством трех принципов: она идет от простого к сложному, от стабильного к нестабильному, от более организованного к менее организованному; это, в свою очередь, предполагает, что болезнь следует дорогой, обратной эволюции, и затрагивает сначала самые недавние и самые неустойчивые структуры и вскоре переходит к наиболее древним и наиболее прочным; но болезнь и диссоциативна: блокировка высших структур провоцирует дезинтеграцию, обнажающую и высвобождающую низшие инстанции[2]. Рибо перенес невропсихиатрические исследования Джексона

---

[1] *Spencer H.* The Principes of Psychology. Londres: Longman's, 1855.

[2] *Jackson J. H.* Croonian Lectures on the Evolution and Dissolution of the Nervous System // The Lancet. 1884. 29 mars, 5 et 12 avril.

в пространство личности, чувств, желаний, памяти[1]: при амнезиях, когда стираются самые недавние и находящиеся на поверхности воспоминания, оживают глубинные и наиболее древние; в нарушениях аффективной жизни эгоистические чувства, являющиеся наиболее архаичными, выходят на поверхность, так же как вновь появляются автоматизмы, когда угасает воля, или бессознательные структуры личности, когда ясные формы затемнены.

Значимость эволюционизма для психологии, несомненно, обусловлена тем, что он впервые показал, что психологический факт имеет смысл лишь в связи с прошлым и будущим, что актуальное содержание покоится на безмолвном фундаменте предшествующих структур, которые отягощают его грузом истории, и что оно в то же самое время предполагает горизонт возможного. Эволюционизм показал, что психологическая жизнь обладает направленностью. Но чтобы отойти от психологии, опирающейся на естественнонаучные установки, оставалось еще показать, что эта направленность связана не только с развертыванием тенденций, но и с рождением смысла.

---

[1] *Ribot T.* Les Maladies de la mémoire. Paris: Baillière, 1878; Les Maladies de la volonté. Paris: Baillière, 1883; Les Maladies de la personnalité. Paris: Alcan, 1885.

Обнаружение смысла

Поиски смысла шли в конце XIX века самыми разными путями. Однако все они, по-видимому, принадлежат уже одному и тому же пейзажу, и во всех них проступает, как очевидно, единое движение: речь шла о том, чтобы отказаться от излишне широких и обобщенных гипотез, в рамках которых человек объяснялся как определенный сегмент естественного мира; о том, чтобы обратиться к более точному анализу человеческой реальности, т. е. к ее анализу в ее собственном измерении, вернее, в ее специфических особенностях, что более адекватно всему тому в человеке, что ускользает от детерминаций природы. Это означает рассматривать человека не на уровне общего знаменателя, где он подобен всем живым существам, а на его собственном уровне: в поведении, где он выражается, в сознании, где он осознает себя, в личной истории, посредством которой он конституируется.

Жане[1], несомненно, был еще весьма близок к эволюционизму и к его предрассудкам приро-

---

[1] *Janet P.* Les Obsessions et la psychasthénie (en coll. avec F. Raymond). Paris: Alcan, 1903; 2 vol. Les Névroses. Paris: Flammarion, 1909; De l'Angoisse à l'extase. Études sur les croyances et les sentiments. Paris: Alcan, 1926; Les Débuts de l'intelligence. Paris: Flammarion, 1935.

ды: «иерархия тенденций», которая простирается от самых простых и автоматических (тенденция к непосредственной реакции) до самых сложных и интегрированных (социальные поступки), понятие психической энергии, распределяющейся между этими тенденциями с целью их активизации, — эти идеи перекликаются с высказанными Джексоном и Рибо. Однако Жане сумел выйти за эти натуралистические рамки, сделав темой психологии не восстановленные структуры, не предполагаемую энергию, но реальное поведение человеческого индивида. Под «поведением» Жане понимает не внешнее поведение, смысл и реальность которого исчерпываются в сопоставлении со спровоцировавшей его ситуацией; это рефлекс или реакция, но отнюдь не поведение. О поведении речь идет тогда, когда имеется реакция, предполагающая регуляцию, т. е. развитие которой ежемоментно зависит от полученного только что результата. Эта регуляция может быть внутренней и реализовываться в форме чувства (усилие, возобновляющее действие и приближающее его к успеху; радость, которая определяет его пределы и завершает в восторге); она может быть внешней и ориентироваться на поведение другого — тогда поведение будет реакцией на реакцию другого, приспособлением к его поведению — а, следовательно, требовать раздвоения, наиболее типичный пример которого

можно найти в языке, всегда предстающем как потенциальный диалог. Тогда болезнь является не дефицитом, не регрессией, но нарушением этих регуляций, функциональным изменением чувства: это показывает язык психастеника, больше не подчиняющийся нормам диалога и разворачивающийся как монолог без слушателя или скрупулезность обсессивных, неспособных завершить свои действия, поскольку они утрачивают ту регуляцию, которая позволяет начать их и закончить.

Открытие смыслов человеческого поведения стало возможным также и благодаря историческому анализу. «Человек, — согласно Дильтею, — постигает свою сущность не посредством самоосмысления, а посредством истории»[1]. Но история говорит ему, что он является не сегментарным элементом естественных процессов, но духовной активностью, продукции которой постепенно осаждаются во времени, как кристаллизованные акты, уже безмолвные смыслы. Чтобы добраться до этой исходной активности, необходимо обратиться к ее продукциям, вновь пережить их смыслы в «анализе продуктов духа, способном представить нам обзор

---

[1] *Dilthey W.* Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (1894) // Gesammelte Schriften. Leipzig: Teubner, 1924, T. V: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. P. 129—240.

генезиса психологической целостности». Но этот генезис не является ни механическим процессом, ни биологической эволюцией; он — свойственное духу движение в его собственных истоках и собственных ориентирах. Поэтому не может быть и речи о том, чтобы объяснять дух чем-либо иным, чем он сам; его необходимо понимать, прежде всего погружаясь внутрь его активности, стараясь слиться с тем движением, в котором он создает и создается. Эту тему понимания, противопоставляемого объяснению, продолжила феноменология, которая, вслед за Гуссерлем, сделала строгую дескрипцию проживаемого проектом всякой философии как науки. Тема понимания сохранила свое значимое положение, но вместо того чтобы, как Дильтей, обосновывать ее исходя из метафизики духа, феноменология связала ее с анализом смысла, имманентного любому проживаемому опыту. Так Ясперс[1] смог выделить среди патологических феноменов органические процессы, поддающиеся причинному объяснению, и реакции или развития личности, вовлекающие проживаемые значения, которые психиатр должен понять.

Но ни одно из направлений психологии не придавало значению большей ценности, чем психоа-

---

[1] *Jaspers K.* Allgemeine Psychopathologie. Berlin: J. Springer, 1913.

нализ. Несомненно, в мысли Фрейда[1] он все еще отсылает к натуралистическим истокам и метафизическим или моральным предубеждениям, и он отмечен их печатью. Несомненно, в теории инстинктов (инстинкта жизни или экспансии, инстинкта смерти и повторения) мы видим эхо биологического мифа о сущности человека. Несомненно, в понимании болезни как регрессии к предшествующей стадии эмоционального развития мы обнаруживаем старую спенсерианскую тему и эволюционистские вымыслы, которыми грешит Фрейд, даже в своих самых скептических социологических выкладках. Но история психоанализа извлекла выгоду даже из этих ретроградных элементов. Историческая значимость Фрейда,

---

[1] *Freud S.* Die Traumdeutung. Vienne: Franz Deuticke, 1900; Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. Vienne: F. Deuticke, 1905; Bruchstück einer Hystérie-Analyse // Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie. 1905. Bd. XVIII. N 4. Octobre. P. 285—310. N 5. Novembre. P. 408—467; Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. Vienne: Hugo Heller, 1913; Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Vienne: Hugo Heller, 1916—1917; Jenseits des Lustprinzips. Vienne: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1920; Das Ich und das Es. Vienne: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1923; Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Vienne: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1933.

безусловно, связана с утратой чистоты концептов: это внутри фрейдовской системы произошел важнейший для психологии переворот; именно во фрейдовской рефлексии каузальный анализ превратился в генезис значений, так что эволюция уступила место истории, а на смену апелляции к природе пришло требование анализировать культурную среду.

1) Психологический анализ, по Фрейду, не должен исходить из разделения поведения на произвольное и непроизвольное, намеренное и автоматическое, нормальное, стройное и патологическое; здесь не существует различий между природой произвольного движения здорового человека и природой истерического паралича. За всеми видимыми различиями этих двух форм поведения стоит единый смысл: за истерическим параличом — смысл действия, который оно не допускает, в то время как за намеренным действием — смысл действия, который оно демонстрирует. В любом поведении смысл коэкстенсивен. Даже там, где он не явлен — например, в бессвязности сновидения, в абсурдности оговорки, во вторжении каламбура — он все равно присутствует, просто скрыто. И сама бессмыслица всегда есть лишь уловка смысла, так смысл прорывается на свет, свидетельствуя против себя самого. Сознание и бессознательное поэтому — не два соседствующих мира, скорее

они две модальности одного и того же значения. И первостепенная задача терапии состоит как раз в том, чтобы посредством интерпретации сновидений и симптомов изменить эту модальность смысла.

2) Что же это за имманентные поведению, но часто закрытые для сознания значения? Это те, что в прошлом конституировала и выкристаллизовала вокруг значимых событий индивидуальная история: травма — это разрушение аффективных значений (например, отнятие от груди, которое трансформирует мать — объект и принцип всех удовольствий — в объект отвергающий, в принцип фрустрации); и когда эти новые значения не превосходят и не интегрируют более ранние, индивид фиксируется на этом конфликте прошлого и настоящего в амбивалентности актуального и неактуального, воображаемого и реального, любви и ненависти, являющемся основным признаком невротического поведения. Поэтому второй задачей терапии становится обнаружение скрытых содержаний и отмеченных печатью прошлого значений актуального поведения.

3) Какое бы давнее прошлое его ни сопровождало, поведение несет, тем не менее, и актуальный смысл. Утверждение о том, что симптом символически воспроизводит старую травму, подразумевает не то, что прошлое тотально завладевает на-

стоящим, но то, что настоящее защищается от его повторного появления. Настоящее всегда диалектически связано со своим собственным прошлым: оно вытесняет его в бессознательное, раскалывает амбивалентные значения, проецирует в актуальность реального мира фантазмы минувшей жизни, перемещает его сюжеты на допустимые уровни выражения (как при сублимации), — одним словом, устанавливает целый ансамбль механизмов защиты, груз которых снимает психоаналитическое лечение, реактуализируя значения прошлого посредством трансфера и абреакции[XIV].

4) Но каково содержание этого настоящего? Что лицом к лицу встречается с латентной массой прошлого? Если оно не пустотно и не сиюминутно, то главным образом поскольку имеется социальная инстанция, система норм, которая признает приемлемой для группы или отвергает ту или иную форму поведения. Диалектика прошлого и настоящего отражает конфликт индивидуальных норм удовлетворения и социальных норм поведения, или, как говорит Фрейд, «оно» и «сверх-я»; «я» с механизмами защиты есть место этого конфликта и та точка, где тревога вторгается в существование. Поэтому в психоаналитическом лечении роль психотерапевта и заключается в том, чтобы посредством игры удовлетворения и фрустрации снизить интенсивность конфликта, осла-

бить власть «оно» и «сверх-я», расширить и сделать гибкими механизмы защиты; он не развивает мифический проект упразднения конфликта, но превращает невротическое противоречие в нормальное напряжение.

Продвинувшись в анализе смысла настолько далеко, насколько только возможно, Фрейд передал свою ориентацию современной психологии; если он продвинулся дальше, чем Жане и Ясперс, то это потому что наделил значение объективным статусом, стремился вновь схватить его на уровне символического выражения, в самом «материале» поведения; он сделал его содержанием реальную историю, или, скорее, столкновение двух реальных историй: истории индивида как последовательности прожитого им опыта и истории общества в тех структурах, в которых оно навязывает себя индивиду. В этой мере можно преодолеть оппозицию субъективного и объективного, оппозицию индивида и общества. Так стало возможным объективное исследование значений.

Исследование объективных значений

Это исследование охватывает ту область, наиболее значимые регионы которой мы можем здесь лишь очертить.

1) *Элементы и ансамбли.* Бихевиоризм[1], начало которому положил Уотсон[XV], ищет адаптивный смысл поведения, отталкиваясь от его объективных демонстраций. Не прибегая ни к проживаемому опыту, ни даже к исследованию нервных структур и процессов, он намеревается, сопоставляя анализ стимуляций и анализ реакций, восстановить целостность поведения. В качестве аксиомы Уотсон выдвигает утверждение: «За любым реальным стимулом следует ответ, и ответ непосредственный». Поэтому любое поведение можно объяснить, отталкиваясь от вызвавшей его констелляции, не прибегая к таким сущностям, как инстинкт, сознание, свобода; напротив, любая стимуляция предполагает ответ, хотя бы и имплицитный, как в случае вегетативных (эмоции) или беззвучных гортанных (мышление) реакций. Этот анализ проводится в молекулярном бихевиоризме[XVI] через анализ наиболее элементарных сегментов, в молярном бихевиоризме он должен продвигаться за значимыми взаимосвязями ансамблей (концепция знака-гештальта у Толмена[XVII]). Но во всех случаях проект бихевиоризма, как справедливо

---

[1] *Watson J. B.* Behavior, An Introduction to Comparative Psychology. New York: Henry Holt, 1914; *Tolman E. C.* Purposive Bebavior in Animais and Men / Éd. R. Elliott. New York: The Century Psychology Séries, 1932.

отметил Боринг[XVIII], представляет собой «научную психологию *meaning*[XIX]».

Те же проблемы мы обнаруживаем в психологии формы: что представляет собой пространство объективности значимых поведенческих актов? И в какой форме — сегментарной или глобальной — нужно исследовать эти значения? В гештальт-теории[XX] именно вторая проблема доминирует над первой и определяет ее решение[1]. Вертгеймер, Келлер, Коффка показывают, что это структурные качества стимуляции в общих чертах мотивируют ответы, например, восприятие, которое организует перцептивное поле, понимание, которое его перестраивает, эмоции, которые запутывают направления. Необходимо, стало быть, отбросить гипотезу непосредственного действия локальных стимулов и определить отношение констелляции «стимул — ответ» через поле, не предполагающее ни естественной объективности, ни каузального процесса; это «феноменальное поле» определяет объективность посредством содержательности и последовательности фигур; и ставит на место каузального процесса силовое взаимодей-

---

[1] *Köhler W.* Gestalt Psychology. An Introduction to New Concepts in Modem Psychology. New York: H. Liveright, 1929; *Koffka K.* Principles of Gestalt Psychology. New York: Harcourt and Brace, 1935; *Lewin K.* Principles of topological Psychology. Londres: Mac Graw-Hill, 1935.

ствие между субъектом и средой. Динамичное поле поведения становится таким образом главным предметом психологии.

2) *Эволюция и генезис.* Эти структуры ансамблей и те значения, что они несут, изменяются в ходе индивидуального становления. По мнению одних психологов, как например Гезелла[1, XXI], возникновение структур происходит в поведении посредством невидимого созревания физиологических схем. По мнению других, например, Кюо[XXII], — путем прогрессивного связывания сегментарных и накапливаемых действий, которые, посредством цикла фрояжа[XXIII], организуются в общие поведенческие стереотипы[2].

Обходя две эти крайние формы интерпретации, генетическая психология, следуя за Болдуином[XXIV], стремится исследовать ту сторону созревания и приобретения, необходимого развития и прогресса, что связана с приспособлением к обстоятельствам. Пиаже[3]

---

[1] *Gesell A., Ilg F.* The First Five Years of Life. A Guide to the Study of the Preschool Child. New York: Harper, 1940; The Child front Five to Ten. New York: Harper, 1946; *Gesell A., Amatruda C.* The Embryology of Behavior; the Beginnings of the Human Mind. New York: Harper, 1945.

[2] *Kuo Z.-Y.* Les Principes fondamentaux du comportement, 1941.

[3] *Piaget J.* La Représentation du monde chez l'enfant. Paris: Alcan, 1926; La Naissance de l'intelligence chez l'enfant.

акцентирует в неизбежном развитии одновременно биологические и логические структуры; он стремится продемонстрировать в развитии первых — от необратимых и конкретных до обратимых и абстрактных, от непосредственной реакции до технической операции, — процесс, который в противоположном направлении отмечает ход истории наук, начиная с эвклидовой геометрии до векторного и тензорного исчисления[XXV]: психологическое становление ребенка есть лишь оборотная сторона исторического становления духа. Валлон, напротив, акцентирует среду, показывая в психологической индивидуальности не предзаданное, а результат, точку интерференции между центростремительным движением эмоции, симпатии, аффективного объединения и центробежным движением переживания другого и осознания себя. Мысль, следовательно, не является логической моделью, уже конституированной активностью, она — акт, развертывающийся в среде, конституирующийся как мысль посредством ритуала, символа и в конечном счете репрезентации[1]. Психологическое

Paris: Delachaux et Niestlé, 1936; La Psychologie de l'intelligence. Paris: A. Colin, 1947.

[1] *Wallon H.* Les Origines du caractère chez l'enfant: les préludes du sentiment de personnalité. Paris: Boivin, 1934; De l'acte à la pensée. Essai de psychologie comparée. Paris: Flammarion, 1942.

становление не является развитием уже готовых структур, имеет место действительное вызревание развившихся структур; речь теперь идет не о спонтанной эволюции, но об активном генезисе.

3) *Показатели и способности.* В связи с этими объективными значениями возникает другая проблема — проблема их проявлений, их обнажения в пространстве наблюдения. Она ставится в двух ракурсах: как проблема результата, реализации, *Leistung*[XXVI], как выражаются немцы, и как проблема выражения.

Традиционная психология была психологией виртуального: способности всегда включались лишь в ряд абстрактных возможностей. Теперь же на самом уровне действительности и в ее рамках стремятся определить возможности поведения. На этом основывается процедура тестирования, отсылающая к Котелу[XXVII] и Бине[XXVIII], состоящая в стандартизированном испытании, где результат оценивается посредством статистического сравнения между прошедшими его индивидами. Бине и Симон[1] на основании исследования отстающих детей установили те источники, что определяют «уровень психического развития» индивида по

---

[1] *Binet A., Simon T.* Méthode nouvelle pour le diagnostic du niveau intellectuel des anormaux // Année psychologique. 1905. T. XI. P. 191—244.

сравнению с лицами того же возраста; тест тогда показывал его темп по шкале развития. Огромное разнообразие тестов на умственные способности заставило Спирмена[1, XXIX] выдвинуть в качестве критерия интеллекта несколько простых параметров, которые можно стандартизировать в форме тестов: интеллект при этом был общим фактором, который во всех тестах на способности в зависимости от природы испытания можно было более или менее успешно рассчитать в виде показателя. Определение значения «фактора *g*» по результатам того или иного испытания происходит в процессе статистической обработки, вычисления взаимосвязей, лежащих в основе факторного анализа[XXX]. Впоследствии Терстоун[XXXI], Томсон[XXXII] и Вернон[XXXIII] внедрили метод мультифакторного анализа, который посредством того же метода статистического анализа показателей стремится определить в дополнение или, в случае необходимости, вместо фактора *g* полиморфные факторы (вербальные способности, способность к пониманию пространства[XXXIV], арифметические способности). Во всем этом факториалистском движении объективность значений поддерживается и гарантируется лишь неустойчивыми статистическими

---

[1] *Spearman C. E.* The Abilities of Man. Their Nature and Measurement. Londres: MacMillan, 1927.

отношениями, замещающими безусловное и стирающими всякое действительное содержание.

4) *Выражение и характер*. Психологии выражения и характера, напротив, стремятся схватить содержание значений в формах индивидуальной необходимости. Это индивидуальное содержание обнажается прежде всего во всех феноменах проекции, и главным образом в случае слабо дифференцированных стимулов, в проекции интерпретации, наделяющей их воображаемым смыслом: именно этот принцип лежит в основе тестов Роршаха[XXXV] и Мюррея[XXXVI] (чернильные пятна, изображения сцен с участием людей). Оно обнажается также и в других феноменах выражения, конституирующих наше мнение о себе или наш образ «я» (именно эту область исследуют опросники Хейманса[XXXVII] и Вудворта[XXXVIII]. Характерологий почти столько же, сколько методов анкетирования. Но здесь необходимо отметить приоритет очерченной Блейлером полной противоположности между шизоидным типом (тенденция к замыканию на себе, аутизму, нарушению контакта с реальностью) и циклоидным характером (тенденция к экспансии, эмоциональной лабильности, к непрерывному контакту с внешним миром).

Так же как и вербальный мир, как и мир воображаемый, тело несет в себе свойство выражения; эта идея, развитая Клагесом[XXXIX], находит свое

отражение по отношению как к общей структуре тела, так и к его патологическим проявлениям. Морфологический аспект организма положен Кречмером[XL] и Шелдоном[XLI] в основу структуры характера: тело «находится с ним в том единстве, в котором может расшифровываться общий стиль психо-телесной реакции»[1]. Посредством символического анализа, при котором телесные знаки расшифровываются как язык, психоанализ показал выразительный характер тела и установил психогенное происхождение некоторых органических синдромов: систематизируя эти исследования, Александер[XLII], смог показать связь таких болезней, как гипертония или язва пищеварительного тракта, с невротическими структурами, провоцирующими их и в них выражающимися.

5) *Поведение и институции*. Выраженные или остающиеся безмолвными объективные значения индивидуального поведения связаны сущностной связью с объективностью социальных значений: работы Жане[XLIII], Фрейда, Блонделя[2, XLIV] пытались эту связь обнажить.

---

[1] *Sheldon W., Stevens S.* The Varieties of Temperament. A Psychology of Constitutional Différences. New York: Harper, 1942.

[2] *Blondel C.* Introduction à la psychologie collective. Paris: A. Colin, 1927.

«Поведение» может иметь смысл лишь в культурном горизонте, наделяющем поведение нормой (в групповом аспекте), темой, и наконец, направляющем его: это и есть три обширных области социальной психологии. Исследования институций стремятся выявить базовые структуры общества; отделить экономические условия от их непосредственных следствий в развитии индивида и от их педагогических форм (в широком смысле этого слова), которые Кардинер[XLV] обозначает как «первичные институции»; описать, как индивид реагирует на эти институции, интегрируя их в свой опыт, проецируя их основные темы в форме мифа, религии, традиционного поведения, юридических и социальных правил, определяемых как «вторичные институции»[1]. Эта проблематика, ясно представленная Кардинером, в той или иной мере рассеяна во всех антропологических исследованиях, изучают ли они «примитивные» популяции (М. Мид в Самоа, Р. Бенедикт в Нью-Мексико, Линтон[XLVI] на Мадагаскаре) или стремятся, как, например, Линтон в Плэйнвилле[XLVII], возделать более развитые культурные пласты.

---

[1] *Kardiner A., Linton R., Du Bois C., West J.* Psychological Frontiers of Society. New York: Columbia University Press, 1945.

Проблематика группы касается одновременно набора интеракций индивидов, каждый из которых в своем непосредственном присутствии является одним из других, и опыта проживания внутри этой целостности каждым членом группы его собственной ситуации. Морено[XLVIII] предложил методы анализа группы для определения положительных и отрицательных валентностей, соединяющих и противопоставляющих индивидов в специфической для этой группы констелляции. Также, называя свой метод социодрамой, он стремился разработать терапию групп, которая позволила бы, как в индивидуальном психоанализе, вывести на свет и актуализировать латентные эмоциональные темы, конфликты или противоречия, проявляющиеся связи которых находятся под напряжением, и которая обеспечивала бы тем самым возможность взаимной реадаптации и нечто вроде эмоциональной реконструкции группы[1].

Анализ взглядов и отношений стремится определить коллективные феномены, выступающие контекстом для аффективного поведения индивида точно так же, как для его интеллектуальных операций — восприятие, суждения и память. Эти

---

[1] *Moreno J. L.* Who Shall Survive? Foundation of Sociometry. New York: Beacon Press, 1934.

исследования всегда сначала количественные, а уже затем структурные, и всегда основаны на обработке статических данных: так измеряется диапазон взглядов в группе, репрезентативной в рамках популяции в целом, или прочность позиции у группы индивидов посредством сравнения приверженности тем или иным взглядам. Коллективный характер этих взглядов и этой позиции позволяет выделить понятие стереотипа, своего рода обобщенных и выкристаллизованных взглядов, всякий раз провоцирующих, в зависимости от занимаемой позиции, идентичные реакции[1].

Фундамент объективных значений

Все эти исследования объективных значений располагаются между двумя полюсами оппозиции: целостность или элемент, интеллектуальный генезис или биологическая эволюция, актуальный показатель или имплицитная или перманентная возможность, временные выразительные манифестации или устойчивость латентных признаков,

---

[1] *Cantril H.* Gauging Public Opinion. Princeton: Princeton University Press, 1947; *Allport G.W., Postman L.* The Psychology of Rumor. New York: Henry Holt, 1947; *Stoetzel J.* Théorie de l'opinion. Paris: P.U.F., 1943.

социальная институция или индивидуальное поведение — это противоположные темы, расстояние между которыми конституирует присущее психологии измерение. Но следует ли психологии преодолеть их или же она должна ограничиться их описанием как эмпирических, конкретных и объективных форм той амбивалентности, что отмечает судьбу человека? Должна ли психология перед этой чертой покончить с собой как с объективной наукой и избегать встречи с самой собой в философской рефлексии, неизменно оспаривающей ее истинность? Или она должна попытаться отыскать те основания, которые если и не отменяют противоречия, так позволяют по крайней мере учесть его?

Последние усилия психологии направлены именно в этом направлении, и, несмотря на разнообразие источников, их историческое значение можно резюмировать следующим образом: психология уже не стремится обосновать свою возможность через свое собственное существование, но опирается на свою сущность, и больше не пытается ни снять, ни даже смягчить свои противоречия, теперь она обосновывает их.

Кибернетика, по всей видимости, еще далека от подобного проекта. Ее позитивность, кажется, отдаляет ее от всякой спекуляции, и если она и обозначает своим объектом человеческое поведение,

так это для того, чтобы обнаружить в нем целый ансамбль неврологически организованных сетей обратной связи, физические феномены саморегуляции и статистическую теорию информации[1]. Но, обнаруживая в человеческих реакциях сами процессы сервомеханизмов[XLIX], кибернетика не возвращается к классическому детерминизму: в точной и жесткой структуре статистических расчетов она оставляет место амбивалентности психологических феноменов и обосновывает со своих позиций все еще приблизительные и все еще неопределенные формы сознания, которые можно очертить.

В любом другом смысле превосхождение психологии ведет к антропологии, стремящейся анализировать человеческое существование в его фундаментальных структурах. Схватить человека как существование в мире и охарактеризовать любого человека через свойственный его существованию стиль — это и значит для Л. Бинсвангера, для Р. Куна выйти за границы психологии, к тому фундаменту, что обусловливает ее возможность и ответственен за ее противоречия: психология является эмпирическим анализом того модуса, которым

---

[1] *Wiener N.* Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine. Paris: Hermann, 1948; *Walter W. G.* The Living Brain. New York: Norton, 1953.

человеческое существование раскрывается в мире; но основываться она должна на экзистенциальном анализе того способа, которым эта человеческая реальность темпорализуется, спатиализируется и, в конечном счете, проектируется в мире: в таком случае противоречия психологии или амбивалентность значений, которые она описывает, обретут свое право на существование, свою необходимость и в то же самое время свою случайность в той фундаментальной свободе существования, что по праву ускользает от психологической каузальности[1].

Но остается основополагающий вопрос. Мы показали в начале, что «научная» психология порождена теми противоречиями, которые человек встречает в своей практике, и что, с другой стороны, вся история этой «науки» состояла в постепенном отходе от «позитивизма», возводившего ее происхождение к наукам о природе. Смогли ли эти отказ от «позитивизма» и новый анализ объективных значений разрешить те противоречия, что ее обусловили? По-видимому, нет, поскольку эти противоречия мы обнаруживаем в современных формах психологии за аспектом той двусмысленности человеческого существования, которую мы опи-

---

[1] *Binswanger L.* Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins. Zurich: Max Niehans, 1942.

сываем как коэкстенсивную. Ни стремление установить статистическую каузальность, ни антропологическая рефлексия о существовании на самом деле преодолеть их не могут; самое большее, что здесь возможно, это уклониться от них, т. е. в конечном счете вновь обнаружить их на новом месте и в новых одеждах.

Не связано ли тогда будущее психологии с серьезным осмыслением тех противоречий, опыт которых ее как раз и породил? Тогда психология была бы возможна лишь как анализ условий существования человека и оживление наиболее человеческого в человеке, т. е. его истории.

ПРИМЕЧАНИЯ

[I] *Foucault M.* La Psychologie de 1859 à 1950 // Histoire de la philosophie européenne. T. 2. Tableau de la philosophie contemporaine / Éd. A. Weber, D. Huisman. Paris: Librairie Fischbacher, 1957. P. 591—606.

[II] *Aufklärung* — эпоха Просвещения *(нем.)*.

[III] Во фр. оригинале — «fidélité» — букв. «точность отражения и отображения».

[IV] Во фр. оригинале — «précision» — букв. «точность измерения».

[V] Фраза не закончена, на это указывают и составители корпуса «Dits et écrits», в котором настоящая статья переиздавалась.

[VI] *Биша, Мари Франсуа Ксавье* (1771—1802) — французский анатом, физиолог и врач, основоположник общей анатомии как науки о тканях человеческого тела. Ввел в медицину понятия «ткань» и «система». Настаивал на несводимости законов органического мира к законам мира неорганического и представлял болезнь как локальный процесс, затрагивающий отдельные органы и ткани.

[VII] *Мажанди, Франсуа* (1783—1855) — французский физиолог, один из родоначальников экспериментального направления физиологии. Занимаясь исследованием нервной системы, установил функции и роль ее отдельных элементов.

[VIII] *Бернар, Клод* (1813—1878) — французский физиолог, основоположник эндокринологии, ученик Ф. Мажанди. Разработал концепцию гомеостаза — необходимого для нормальной деятельности поддержания внутренней

среды организма в состоянии динамического равновесия.

[IX] *Бейн (Бэн), Александр* (1818—1903) — шотландский философ, психолог и педагог, развивал идеи ассоциативной психологии, первым в Англии применил в психологии экспериментальные методы. Развивал идеи Дж. Ст. Милля, расширив его идеи о причинной связи между физиологическими процессами и психическими явлениями: подчеркивал, что утверждение о причинной связи между духом и телом должно подкрепляться определением отношения психической силы к другим силам природы.

[X] *Вундт, Вильгельм* (1832—1920) — немецкий физиолог и психолог, основатель экспериментальной и когнитивной психологии. Уподоблял психологию естественным наукам, называя ее основными методами экспериментальный метод и интроспекцию.

[XI] *Абсолютный порог ощущения* — величина раздражителя, дающая ответную реакцию организма в форме осознания ощущения. Разделяется на нижний абсолютный порог — минимальная величина раздражителя, дающая ответную реакцию, достаточную для возникновения ощущения — и верхний абсолютный порог — максимальная величина раздражителя, выше которой он перестает ощущаться. Различительный (разностный, дифференциальный) порог чувствительности — наименьшее увеличение интенсивности раздражителя, вызывающее изменение ощущения. Является единицей ощущения.

[XII] *Джексон, Джон Хьюлингс* (1835—1911) — английский невролог, исследователь структуры нервной деятель-

ности и высших психических функций, один из основоположников органицистского подхода в психологии и психиатрии.

[XIII] *Рибо, Теодюль* (1839—1916) — французский психолог, один из родоначальников экспериментального направления психологии, исследователь принципов организации и законов психической деятельности в норме и патологии, основатель Общества физиологической психологии и главный редактор журнала «Revue philosophique», переводчик «Принципов психологии» Г. Спенсера на французский язык.

[XIV] *Абреакция* (букв. — «отведение») в психоанализе — повторное погружение в травматическую ситуацию в бодрствующем или гипнотическом состоянии, сопровождающееся высвобождением подавленных, неотреагированных эмоций.

[XV] *Уотсон, Джон Бродес* (1878—1958) — американский психолог, основоположник бихевиоризма — направления психологии, изучающего поведение человека в терминах физиологических реакций и отвергающего исследование сознания.

[XVI] *Молекулярный бихевиоризм* — направление бихевиоризма, исследующее элементарные поведенческие акты (например, рефлексы). В противоположность ему, молярный бихевиоризм (необихевиоризм) анализирует сложные, целостные и целеориентированные поведенческие акты. Первый связывают с именем Дж. Уотсона, второй — с именем Э. Ч. Толмена.

[XVII] *Толмен, Эдвард Чейс* (1886—1959) — американский психолог, родоначальник молярного бихевиоризма. В противоположность классической формуле бихевио-

ризма Дж.Уотсона «стимул-реакция» ввел понятие «знак-гештальт». «Знак-гештальт» включает стимул, реакцию, когнитивную карту и ожидание.

[XVIII] *Боринг, Эдвин* (1886—1968) — американский психолог, представитель экспериментальной психологии, автор трудов по истории науки и психологии, в частности, «История экспериментальной психологии» (1929), «Ощущение и восприятие в истории экспериментальной психологии» (1942).

[XIX] *Meaning* — значение *(англ.)*.

[XX] *Гештальт-психология* (от нем. — «Gestalt») — школа психологии, сосредоточенная на исследовании целостных структур (гештальтов), несводимых к элементарным компонентам. Основоположниками гештальт-психологии являются Макс Вертгеймер (1880—1943) и его ассистенты — Вольфганг Келлер (1887—1967) и Курт Коффка (1886—1941).

[XXI] *Гезелл, Арнольд* (1880—1961) — американский психолог, исследователь психического развития детей раннего возраста. В своей Йельской клинике нормального детства разрабатывал и внедрял методы объективной диагностики динамики психического развития, наибольшую известность из которых получило так называемое «зеркало Гезелла» — полупроницаемое стекло, используемое для наблюдения за детьми.

[XXII] *Кюо, Цинг-Янг* (1898—1970) — китайский психолог, представитель экспериментального, физиологического направления в психологии, ученик Э. Ч. Толмена.

[XXIII] *Фрояж* — передача нервного импульса путем неоднократного возбуждения.

[XXIV] *Болдуин Джеймс Марк* (1861—1934) — американский психолог, социолог и историк, один из родоначаль-

ников американской социальной психологии. Одним из первых стал исследовать не только познавательное, но также эмоциональное и нравственное развитие ребенка. Соединяя психологию развития с социальной психологией, отмечал, что индивидуальные вариации в развитии и социальных достижениях связаны не только со скоростью усвоения знаний, предписаний и законов, но и с возможностью адаптации к принятым в обществе нормам.

[XXV] *Исчисление тензорное* — раздел математики, изучающий тензоры и тензорные поля. Тензорное исчисление включает векторный анализ и теорию поля.

[XXVI] *Leistung* — результат, достижение, показатель *(нем.)*.

[XXVII] *Котел, Джеймс* (1860—1944) — американский психолог, первый американец, защитивший диссертацию (под руководством В. Вундта) по психологии, первый профессор психологии в США. Стоял у истоков психометрии и исследований интеллекта, впервые использовав «интеллектуальные экзамены», направленные на измерение умственных и физических параметров и отражающие природу и структуру интеллекта.

[XXVIII] *Бине, Альфред* (1857—1911) — французский психолог, доктор медицины и права, основатель первой лаборатории экспериментальной психологии во Франции. Совместно с Теодором Симоном (1873—1961) разработал первый тест для измерения интеллектуальных способностей (тест на IQ) — шкалу умственного развития Бине-Симона.

[XXIX] *Спирмен, Чарльз* (1863—1945) — английский психолог, разработчик статистических методов измерения интеллекта. На основании использования факторного анали-

за предложил двухфакторную теорию интеллекта, исходя из которой выделялись: общий фактор интеллекта (general intelligence factor), обозначенный им как «фактор g» и образующий основание умственной деятельности, и специальные факторы, предназначенные для решения задач в отдельных областях.

[xxx] *Факторный анализ* — совокупность методов многомерного статистического анализа, используемых для исследования взаимосвязей между значениями переменных и основанных на выявлении скрытых факторов, стоящих за линейными статистическими связями между переменными.

[xxxi] *Терстоун, Луис Леон* (1887—1955) — американский психолог, один из основоположников психометрии, автор методов факторного анализа и тестов на интеллект. Предложил мультифакторную теорию интеллекта, опровергающую теорию интеллекта Спирмена. Отказался от допущения существования общего фактора интеллекта и сосредоточил свое внимание на выделении групповых факторов — особенностей восприятия, пространственных и вербальных способностей.

[xxxii] *Томсон, Годфри Хилтон* (1881—1955) — английский психолог и педагог, пионер исследований интеллекта. Его модель интеллекта отличалась от модели Спирмена и Терстоуна: когнитивные достижения, на его взгляд, задаются большим числом независимых элементарных факторов, о степени участия которых можно судить по коэффициентам корреляций.

[xxxiii] *Вернон, Филип* (1905—1987) — английский психолог, исследователь психических способностей и интеллекта. Совместно с Сирилом Бартом разработал иерархическую модель интеллекта: общий фактор при этом рас-

полагался наверху иерархии, за ним следовали широкие групповые факторы, а затем более узкие.

[xxxiv] Во фр. оригинале — «verbale, compréhension spatiale». В русском языке используется термин «вербальный и пространственный интеллект».

[xxxv] *Роршах, Герман* (1884—1922) — швейцарский психиатр, создатель теста «Пятна Роршаха» (1921) — проективной методики исследования личности. В этом тесте предлагается дать интерпретацию десяти симметричных относительно вертикальной оси чернильных клякс.

[xxxvi] *Мюррей, Генри Александр* (1893—1988) — американский психолог, создатель Тематического апперцептивного теста (ТАТ) — проективной методики исследования личности. В тесте представлены черно-белые изображения бытовых ситуаций и испытуемому предлагается рассказать, что происходит на картинках, о чем думают изображенные люди, что привело к этой ситуации и что произойдет дальше.

[xxxvii] *Хейманс, Герардус* (1857—1930) — нидерландский философ и психолог, одним из первых в исследованиях психологии личности стал использовать статистические методы. В 1906—1909 гг. совместно с Э. Д. Вирсма разработал опросник для исследования личностных особенностей, на основании использования которого выделил первичные свойства личности: эмоциональность, активность, раздражительность, реактивность.

[xxxviii] *Вудворт, Роберт* (1869—1962) — американский психолог, разработчик теории мотивации, один из родоначальников функциональной психологии. Предложил систему классификации мимических выражений отдельных эмоций: 1) любовь, радость, счастье, 2) удивление, 3) страх, сострадание, 4) гнев, решимость, 5) отвращение, 6) презре-

ние. Гарольд Шлосберг (1904—1964) использовал эту схему при анализе фотографий людей с различным выражением лица и усовершенствовал ее. Методика получила название Шкалы Вудворта-Шлосберга.

[XXXIX] *Клагес, Людвиг* (1872—1956) — немецкий психолог и философ, автор работ по характерологии и графологии. Развивал представление о человека как о душевно-телесном единстве и «космической физиогномике», считая душу «смыслом» живого тела, а выразительные движения тела — образами «душевных побуждений».

[XL] *Кречмер, Эрнст* (1888—1964) — немецкий психиатр. В работе «Строение тела и характер» предложил типологию темперамента, основанную на особенностях телосложения, в частности, выделил наиболее часто встречающиеся лептосомный, пикнический и атлетический типы. В дальнейшим, уточнив свою классификацию, описал семь типов темперамента, разделив их на три группы: циклотимический, шизотимический, вязкий.

[XLI] *Шелдон, Уильям Герберт* (1898—1977) — американский врач и психолог. На основании исследования типов телосложения выделил три типа темперамента: церебротонический, соматотонический и висцеротонический.

[XLII] *Александер, Франц Габриэль* (1891—1964) — американский врач и психоаналитик, один из родоначальников психосоматической медицины. Исследовал психологические причины соматических заболеваний (язвы желудка, гипертонии, астмы, колита, артрита и др.) и пришел к выводу о решающем значении в их развитии психоэмоционального напряжения.

[XLIII] *Жане, Пьер Мари Феликс* (1859—1947) — французский психиатр. Автор теории неврозов, концепции психи-

ческого автоматизма и динамической теории психического. Его учение о неосознаваемом психическом, а также метод работы с больными истерией во многом предвосхитили психоанализ Фрейда.

XLIV *Блондель, Шарль* (1876—1939) — французский психолог, последователь Э. Дюркгейма и А. Бергсона. Утверждал, что источником психических заболеваний являются психологическое, или индивидуальное, содержание духовной жизни как совокупность нормальных или патологических психических связей. При этом психологическое противопоставлялось другим сферам духовной жизни, отражающим влияние социального.

XLV *Кардинер, Абрам* (1892—1981) — американский психиатр, этнолог, психоаналитик и социолог, автор концепции базисной, или основной, личностной структуры. Считал, что базисная личностная структура представляет собой продукт специфического воспитания и формируется через так называемые «первичные общественные институции»: семейную организацию, практику ухода за детьми, воспитание и социализацию. «Вторичные общественные институции» (мифология, религия, фольклор) являются проекцией базисной личностной структуры.

XLVI *Линтон, Ральф* (1893—1953) — американский антрополог. С целью исследования человеческого поведения во всей его полноте стремился достичь синтеза антропологии, психологии и социологии. Один из первых в американской социологии и социальной философии стал употреблять понятие «роль» вне его театральных коннотаций.

XLVII *Плэйнвилл* — город в США, штат Канзас.

XLVIII *Морено, Якоб Леви* (1889—1974) — австрийско-американский психиатр и психолог, родоначальник психодрамы (букв. «действие души» — метод психотерапии, свя-

занный с проигрыванием проблемы), социометрии (метод измерения групповых отношений, призванный выявить структуру группы) и групповой психотерапии.

XLIX *Сервомеханизм* — устройство, обеспечивающее дистанционный контроль для приведения механизма в действие, следящая система автоматического регулирования, функционирующая по принципу обратной связи. Примером сервомеханизма является автопилот самолета.

НАУЧНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ И ПСИХОЛОГИЯ[1]

Многочисленные психологии, осмелившиеся описать человека, производят впечатление пробирающихся ощупью впотьмах. Они основывают все свои построения на биологических структурах и сводят предмет своего изучения к телу или выводят его из органических функций; психологическое исследование при этом есть лишь ветвь физиологии (или одна из ее областей) — рефлексология. Они могут быть рефлексивными, интроспективными, феноменологическими, и человек в них — чистый дух. Они изучают человеческое многообразие, описывают развитие ребенка, деградацию безумца, инаковость примитивных народов. В одних случаях они описывают элемент, а в других стремятся понять целое. Иногда занимаются единственно объективной формой поведения, иногда, чтобы это поведение объяснить, связывают действия с внутренней жизнью, а иногда стремятся понять проживаемое существование. Некоторые функционируют на

основании дедукции, другие исключительно экспериментальны и в качестве описательного шаблона используют математические структуры. «Дневные» психологии отыскивают основы жизни духа посредством отчетливой прозрачности рассудка, другие устремляются в тревожные глубины внутреннего мрака. Натуралисты вычерчивают четкие профили человека, гуманисты считают, что эксплицировать его невозможно. Быть может, в этом и состоят все наши трудности. Бедная душа (психологии, не уверенные в своих понятиях, неспособны ее определить) опутана сетями методов, погребена под горой вопросов, увешана ярлыками, выражена на языке кривых. Огюст Конт считал, с некоторыми оговорками, что как наука психология иллюзорна и невозможна, и одаривал ее лишь презрением. Мы не осмеливаемся сказать того же. В конце концов, есть и психологии, которые пребывают в поиске.

Жан-Эдуард Морер

Это был один из самых известных белых халатов от психологии, и я надеюсь, он не будет против, если я процитирую одно из его замечаний; я делаю это без малейшей иронии, лишь только в порыве удивления; он спрашивал у новичка, хочет ли тот заниматься «психологией», как М. Праден[II] и М. Мерло-Понти, или все же «научной психологией», как Бине и прочие современные исследовате-

ли, которых он из скромности не назвал. Я уверен, что он не сохранил воспоминаний об этом вопросе, или, скорее, он уж не помнит, что задал его именно мне; должно быть, ему он казался рядовым и само собой разумеющимся, подобно тому, что задает профессор хорошему ученику: гуманитаристика или технические науки? Но, как и многие другие само собой разумеющиеся вещи, вопрос этот был чрезвычайно значим и имплицитно отсылал к одной из наиболее фундаментальных структур современной психологии. Что такое наивное понимание исходит от психолога, удивило меня. Но упорная работа истины всегда преодолевает удивление.

Исторические априори нынешней психологии предполагают возможность для нее (по принципу взаимоисключения) быть или не быть научной. Мы не спрашиваем у физика, хочет он или нет быть ученым, а у специалиста по физиологии альпийских кузнечиков, хочет ли он написать научную работу. Так происходит, несомненно, потому, что обычно физика или физиология альпийских кузнечиков возникают как области возможного исследования уже в рамках научной объективности. Однако мы не можем утверждать, что способ размножения моллюсков в пресной воде может иметь какое-то отношение к рыболову, со всем тем, как он подкармливает, приманивает и ловит, натуралист может столкнуться раз в десять лет; ибо меня

не спрашивали, для чего я интересовался своей душой: с целью достижения счастья и спасения или для экспликации Логоса. Нет, мне говорили о психологии, которая сама по себе может быть или не быть научной. Это как химик, который уже с порога захотел бы изгнать алхимию. Но это сравнение нужно уточнить: химия изначально не определяет себя как чуждую алхимии, она не базируется на выборе, она своим собственным развитием показывает ее смехотворность.

Эта возможность, имеющая своим источником выбор, что она может значить? Что такое настоящая и что такое неправильная психология? Что такое психология, которой занимается психолог, и что такое психология, о которой размышляет философ? Что есть психология, которая измеряет, рассчитывает и вычисляет, и психология, которая размышляет, рефлексирует и постепенно устремляется к философии? Я не знаю точно, что имел в виду мой психолог, в глубине своей души облаченный в простодушную честность и белый халат. Дело в том, что для него психология может быть настоящей или неправильной еще до того, как начинается; выбор измерения или спекуляции предшествует измеряющей или занимающейся спекуляцией психологии, исследование основывается на выборе, риске и пари научной психологии. Давайте выйдем за эти границы: в психологии исследо-

вание не может быть по полному праву научным, или, точнее, его конкретные формы не артикулируют себя в горизонте науки, которая определяет свое собственное движение как исследование; но это именно исследование по своей воле отклоняет или выбирает научную цель и располагает себя саму в констелляции объективности. То, что заслуживает внимания, так это не столько догматизм, с которым определяют «настоящую психологию», сколько смятение и фундаментальный скептицизм, которые сопровождают вопрос. Биолог, который спросил бы: «Вы хотите провести научное или ненаучное биологическое исследование», нас бы весьма удивил. Но психолог, о котором я говорю, — настоящий психолог... Настоящий психолог, который уже с порога психологии знает, что исследование может быть настоящим или неправильным, научным или ненаучным, объективным или необъективным; это не наука воплощается в исследовании, но исследование с самого начала выбирает или не выбирает науку.

В психологии проблема исследования имеет, однако, весьма специфический смысл. Мы не можем искать ответ в психологическом исследовании точно так же, как ищем его в какой-либо другой форме исследования, отталкиваясь от его связи с развитием науки или с запросами практики: по отношению к исследованию здесь нужно

спрашивать о выборе рациональности, о том основании, объективность которого, как нам уже известно, не конституируется самой наукой; нужно, наконец, спросить об истине, статусом которой наделяет науку само исследование, поскольку это именно ее выбор превращает психологическую истину в настоящую психологию. Одним словом, это именно у исследования необходимо спрашивать о науке; речь идет о том, что нужно рассматривать его не как некий поиск в пространстве науки, а как движение, посредством которого этот поиск задается.

Нам кажется, что именно здесь находится та точка, в которой укоренены основные парадоксы психологического исследования, заметные на уровне его институций, его повседневных форм и рассеянные во всем многообразии представляющих его работ.

Менее полувека назад психология, выдавая аттестат лиценциата, давала хорошее позитивистское и натуралистическое знание философских программ. И если жажду знаний удовлетворить трудно, то спокойную совесть — легко: Биран[III], Тэн[IV] и Рибо стали бенефициантами того процесса, который стремился вновь превратить психологию в философию, причем куда худшую, чем та, что функционировала на уровне позитивистской мифологии. Пока на цокольном этаже отправляли те

похоронные обряды, о коих еще хранят воспоминания университеты провинции и наиболее известные старожилы, на чердаках в белых халатах работали над рождением экспериментальной психологии. У Бине были благие намерения и не было факультетской кафедры, но зато имелись племянницы[V] и кое-какие идеи; мечтая о высоких постах в Лейпциге и Вюрцбурге, он потихоньку продвигал психологию.

Если судить по институциям, сейчас психология охватывает намного более обширную область. Каморка Бине стала лабораторией экспериментальной психологии, его исследовательская группа имела статус университетского института, многоглавость дирекции которого — три профессора: медицины, филологии и естественных наук — обеспечивала разумный эклектизм и неукоснительно сохраняемую независимость, соразмерную масштабу расхождений. Г-н Пьерон[VI], ученик Бине, был назначен в Коллеж де Франс, куда его патрон войти так и не смог; более тридцати лет он правил там физиологией ощущений и лабораторией экспериментальных исследований, отчет о деятельности которой неустанно представляли «Психологические анналы»[VII]. А что касается психологии детского возраста, профориентации, исследований школьного развития и педагогики, которые вознесли Бине к небесам психологической аморально-

сти, то они были возобновлены и продолжены гг. Валлоном[VIII] и Пьероном, которые в 1927 г. основали Исследовательский институт труда и профориентации, где были открыты консультация для детей, центр ориентирования, начаты анкетирование школьников, подготовка специалистов по профориентации и детских психологов. Наконец, клиническая психология, которой Бине своей шкалой интеллекта придал экспериментальный и метрический характер, стала уподобляться психологии психиатров: мы видим, как создаются исследовательские центры психопатологии — под руководством проф. Эйе[IX] для детей, под руководством Анри Русселя[X] для взрослых — сюда необходимо добавить уже существовавший центр исследования афазии в Сальпетриере. Необходимо, наконец, упомянуть также крупные лаборатории индустриальной психологии, такие как SNCF[XI], CERP[XII], специально занимающиеся психофизиологическими исследованиями труда.

Разумеется, мы не коснулись деятельности центров ориентирования, медико-учебных групп и, по тем же и противоположным причинам, деятельности провинциальных университетов[1]: они являют-

---

[1] Лишь за исключением Страсбурга. Если и можно упомянуть лабораторию Ренна, то лишь чтобы вновь забыть о ней, чего она и заслуживает.

ся не научно-исследовательскими институтами, но центрами внедрения, ведущими постоянную ежедневную работу, или образовательными центрами, погруженными в столь же непрерывный повседневный сон.

Нужно учитывать и постепенное становление официальных органов психологического исследования. Если посмотреть на них ныне в их масштабности и комплексности, мы увидим, что все они получили официальную опеку и патронаж университетов или каких-либо Министерств (здравоохранения, образования, труда). Единственной исследовательской и образовательной группой, ускользающей от этой интеграции, является Французское общество психоанализа, точнее, две ее половины, с тех пор, как оно, осмелимся это утверждать, было расколото пополам. Действительно, довольно парадоксально, что психоанализ практикуется во Франции только врачами, и ни один медицинский факультет не дает психоаналитического образования; сами члены Общества психоанализа, входящие в штат кафедр, работают на гуманитарных факультетах профессорами психологии; что психоаналитики и их группа сохраняют полную независимость в выборе кадров, методах образования и смысле, которым они наделяют психоаналитическое исследование. Когда мы рассматриваем значение концептов, обилие тем, разнообразие

экспериментальных идей, которые психоанализ уже полвека привносит в психологию, не парадоксально ли, что он до сих пор стоит за пределами науки, благодаря ему вновь обретшей жизнь и значение? Но эта самостоятельность психоанализа находится с официальными формами психологического исследования только в кажущемся противоречии.

Не нужно забывать, что истоки исследования во Франции лежат за рамками официальной психологии, и верно, что в сложности структур теперь уже почти невозможно вычленить официальное образование, исследование и практическое приложение; действительно, в таком организме, как Институт психологии, совмещаются теоретическое образование, исследовательская лаборатория и практическая подготовка, но, тем не менее, изначально научное исследование в психологии было протестом против официальной науки и механизмом, подрывающим официальное образование. И маргинальное положение психоанализа есть лишь след или, скорее, едва заметная печать полемического происхождения исследования в пространстве психологии.

Существует переходная черта, которая отмечает положение всякого исследования по отношению к конституированной науке: оно всегда противостоит образованию, за счет признанной

объективности, оно скорее не дополняет знание, а превосходит и сокрушает его; по крайней мере, по своему рождению, оно всегда, в большей или меньшей степени, принадлежит полю научной ереси; вся история биологии демонстрировала этот факт и акцентировала его, дойдя даже до религиозной по своей форме анафемы. Но полемическая направленность исследования в психологии имеет весьма специфический оттенок и намного более серьезные последствия даже для смысла его собственного развития.

Поскольку психоанализ, даже в своих институциях, наиболее ярко отражает одновременно маргинальный и полемический характер исследования, проступающий в институализированных формах психологии менее четко, именно в нем мы находим пример того, что развитие психологического исследования выходит за пределы конституированного наукой горизонта. С одной стороны, исследования бессознательного, его материала, его процессов, манифестаций, изначально составляющие важнейшую часть психоаналитической работы, развивают в экспериментальном ключе то, что имплицитно включали все психологии сознания; переход к психологии бессознательного можно логически представить как углубление, расширение психологии сознания. Проделанный Фрейдом по отношению к психологии ассоциации, воображе-

ния и удовольствия переход от психологии ясного сознания к мраку бессознательного доказывает это в достаточной мере; в этом расширении психологии можно увидеть изменение меры открытости науки, безостановочно преодолевающей границы своего исследования и доходящей здесь до уровня пресуппозиций, которые сами являются очевидными, но очерчивают в знании контрастными линиями еще неизведанные области. В действительности за этой ориентацией на исследования бессознательного стоит намного больше; отказ от квази-эксклюзивного определения объекта и психологического метода исходя из сознания является не просто расширением науки благодаря более глубоким и целостным изысканиям. Исследование здесь, скорее, актуализирует ту уловку, когда конституированное знание замыкается на себе самом, устраняясь ради обращения науки к своему объекту посредством упразднения того разрыва, который дает науке не только проблемный горизонт исследования, но и его полемический объект.

Если говорить точнее, то открытие бессознательного делает объектом психологии и тематизирует в психических процессах методы, концепты и, наконец, весь научный горизонт психологии сознания; в свете этих исследований оно на самом деле предстает как защитное поведение от бессознательного, отказ признать, что над сознатель-

ной жизнью господствуют темные силы либидо, одним словом, как *цензурирующая рефлексия*. Это ситуирование психологического сознания по отношению к исследованию, это критическое осмысление в качестве объекта исследования уже пройденных форм научного знания представляет наиболее четкие контуры полемического измерения всякого исследования в психологии. Обвинение в эдиповой привязанности или нарциссической фиксации, которые психоаналитики бросают друг другу, являются лишь потешными вариациями и пикрохоловыми войнами в рамках этой фундаментальной темы: в психологии прогресс исследования есть не момент развития науки, но постоянный отрыв от конституированных знанием форм, происходящий как путем демистификации, разоблачающей в науке психологический процесс, так и путем тематизирующей исследование редукции конституированного знания к объекту. Новизна исследования вписывается не в критику содержания, не в ту диалектику науки, где происходит движение ее истины, но в полемику со знанием, взятым на уровне своих истоков, в изначальную редукцию науки к своему объекту, в критическую догадку в пределах психологического знания.

Сразу же оговоримся, что не все психологические исследования по необходимости следуют

тому полемическому призванию, которое так ясно проступает в психоанализе. Но фактически, тот текст, который крупными буквами прописан в истории фрейдовского исследования, мелким шрифтом проступает в развитии всей психологии. Оно идет на самом деле совсем не так, как в науках, движущихся путем последовательной шлифовки: не путем преодоления старого, вслед за которым всегда приходят новые ошибки, но путем разоблачения иллюзии: иллюзии субъективности[1], софизма элемента[2], мифологии третьего лица[3], аристотелевских миражей сущности, качества и каузальной последовательности[4], натуралистических пресуппозиций и забвения смысла[5], сокрушения генезиса структурой и структуры генезисом[6]. Движение, в котором психологическое исследование устремлено к себе самому, не учитывает

---

[1] *Watson J. B.* Psychology from the Standpoint of a Behaviorist. Londres: J. B. Lippincott, 1919.

[2] *Guillaume P.* La Psychologie de la forme. Paris: Flammarion, 1937.

[3] *Politzer G.* Critique des fondements de la psychologie. T. I: La Psychologie et la Psychanalyse. Paris: Rieder, 1928.

[4] *Lewin K.* Principles of Topological Psychology. New York: Mac Graw-Hill, 1935.

[5] «Вдохновленная феноменологией» психология.

[6] *Piaget J.* La Psychologie de l'intelligence. Paris: A. Colin, N 249, 1947.

эпистемологической или исторической функции научной ошибки, ибо *научной ошибки* в психологии не существует, есть лишь *иллюзии*. Роль исследования в психологии заключается поэтому не в том, чтобы преодолеть ошибку, но в том, чтобы разоблачить иллюзию; не двигать науку, вновь делая ошибку универсальным элементом истины, но изгнать миф, разоблачив его в свете демистифицирующей рефлексии.

Следует отметить, что подобным образом и сходными путями идут исторические исследования; преодоление ошибки происходит не только путем присущей историческому знанию диалектики; она подкрепляется редукцией в движении самого исторического объекта. Историк принадлежит своей собственной истории, и именно определяя методы, концепты, знания в структуре и событиях, в культурных формах соответствующей эпохи, мы возвращаем историю к ее собственной истине. У исторической ошибки, стало быть, лицо мифа и смысл иллюзии. Но когда иллюзия становится объектом исторического анализа, она находит в истории свое основание, свое оправдание и, в конечном счете, фундамент своей истинности. Историческая критика развивается по принципу позитивности, поскольку это именно сама История конституирует абсолютный источник и диалектическое движение истории как на-

уки. Если историческая наука прогрессирует посредством последовательных демистификаций, то одновременно и посредством продвижения в непрерывном осознании своей исторической ситуации как культуры, своей ценности как техники, своих возможностей реальной трансформации и конкретного акта в Истории. В психологии ничего подобного не происходит: если и можно свести психологическую ошибку к иллюзии и перейти от эпистемологических форм психологии к психологическому поведению, то это не потому, что в психике психология обретает свое основание и свое право существовать как знание, но лишь поскольку там она встречает препятствия; историческое исследование не стремится выйти за пределы Истории, тогда как исследование психологическое по необходимости сохраняет миф внешнего наблюдателя, безучастного взгляда, невовлеченного зрителя. Связь психологической истины со своими иллюзиями может быть лишь негативной, в присущей психике диалектике невозможно обнаружить очертания мифов психологии. Психология всегда понимает психику лишь как стихию своей собственной критики. У *критики* истории посредством Истории всегда смысл *обоснования*; *критика* психологии, отталкивающаяся от психики, всегда есть лишь форма *отрицания*. Поэтому историческое исследование, если оно обозначает в каче-

стве своей задачи демистификацию, обретает в то же самое время значение позитивного осознания; психологическое исследование под той же личиной демистификации всегда осуществляет лишь экзорцизм, изгнание демона. Однако богов там нет.

Именно здесь и кроются основания того порядка, который задает для психологии такой специфический стиль исследования: по своему предназначению и истокам оно является критическим, негативным и демистифицирующим; оно представляет оборотную сторону психологической науки, которая всегда склоняется к компромиссу; вопросы, которые оно ставит, вписаны не в проблематику знания, даже не в диалектику сознания и его объекта, но в нарастание сомнения и сведение знания к своему объекту. Тем не менее, эти истоки и тот смысл, который оно несет, были забыты или, скорее, сокрыты за тем фактом, что исследование, как редукция и как демистификация, стало разумным основанием, содержанием, самим телом психологии, так что все психологическое знание обосновывает себя посредством своей собственной редукции к исследованию, а исследование как критика и превосхождение психологического знания представляется как обобщение психологии. Именно этот процесс обретает форму в органах исследования: возникнув за границами официаль-

ной науки, развиваясь в противостоянии ей, теперь оно признано узловым пунктом ее организации и обучения. Курс теоретической психологии есть лишь обычай: изучают и преподают психологическое исследование, т. е. исследование и критику психологии.

Путь психолога-новичка одновременно и чрезвычайно близок, и весьма отличен от того, которым должны пройти другие учащиеся.

То же самое касается и тотальной неэффективности образования, обычно даваемого факультетами и подтверждаемого различными дипломами и сертификатами. Всякий знает, что лиценциат психологии ничего не знает и ничего не может делать, поскольку он готовился к получению своих аттестатов пару летних дней после обеда: игнорируя этот всеобщий и настолько тотальный сговор, будучи скрупулезными, мы зададимся вопросом, для чего же нужен диплом психолога. Но эта негативная черта свойственна практически всем отраслям высшего образования, и карьера студента-психолога отличается во многих других отношениях. Институт психологии выдает дипломы четырех специальностей: экспериментальной, педагогической, патологической и прикладной психологии; все они предполагают практическое образование (тесты, психометрию, статистику), теоретическое образование и практики или лабораторные занятия; сту-

денты института, которые не получили степень лиценциата, должны заниматься еще год. Институт профориентации совершенно независим от этого цикла университетских занятий: туда поступают по результатам экзамена и выходят с дипломом специалиста по профессиональной ориентации. Что касается психоаналитического образования, то оно как во Франции, как и во многих других странах, одновременно эзотерическое и общедоступное: основная часть психоаналитического образования связана с учебным психоанализом, по окончании которого, как правило, получают каутацию Психоаналитического общества. Если для того, чтобы получить степень доктора медицины, необходима врачебная практика и полная ответственность за больного, членство в Обществе психоанализа не требует ни какого-либо определенного образования, ни прохождения какого-либо учебного цикла. Само Общество, на основании отзывов тех своих членов, которые вели у соискателя учебный анализ, судит об уровне его компетенции[1]. Нужно

---

[1] Создание Института психоаналитического образования является старой проблемой. Нужно отметить, что недавний раскол французского Общества произошел вследствие явной необходимости создания этого Института и выработки принципов психоаналитического обучения. Педагогика всегда будет крестом психоанализа.

добавить, что ни врачи, ни университетские преподаватели в процессе своего обучения не получают никакого психологического образования; никакого психологического образования нет и у самих психиатров, поскольку психиатрия, которая им преподается, настолько архаична, что практически игнорирует последние полвека немецкой, английской и американской психопатологии, со всеми теми усилиями, которые были потрачены ею на психологическое понимание феноменов психической патологии.

Поэтому даже те, кто имеет ежедневную практику, не имеют никакого теоретического образования, между тем как в области собственно исследований ситуация прямо противоположна. Действительно, если INOP[XIII] выдает звание специалиста по профессиональной ориентации, если институт выдает дипломы «психотехников», абсолютно все — и те, кто их дает, и те, кто их получает, — знают, что они не открывают никаких реальных перспектив. Многие специалисты не востребованы, штатных ставок школьных психологов чрезвычайно мало, тогда как выдаются десятки дипломов психопедагогов; и я совершенно не представляю, что во Франции сейчас будут делать с немногим более десятка ставок клинических психологов, тогда как есть, наверное, больше ста пятидесяти обладателей дипломов психопатологов. И профессора оправды-

вают легкость экзаменов тем фактом, что все равно они ничего не дают.

Мы находимся в парадоксальной ситуации: с одной стороны, реальная практика психологии — та, которая реализуется или должна была бы реализовываться в сфере организации труда, или в психотерапевтическом лечении, или в образовании — не основана ни на какой теоретической подготовке, и, как следствие, никогда не сможет обрести смысл исследования или по крайней мере определить четкие требования к научному исследованию. С другой стороны, разработка техник, способных гарантировать конкретной психологии практическое приложение и теоретическое обоснование, сама по себе еще не является путем к реализации психологии, в которой действительно бы пересеклись практика и исследование. Напротив, у того психолога, что получил в институте практическую подготовку, достаточную для развития психологического мастерства, но, разумеется, недостаточную, чтобы стать исследователем, чтобы *практиковать* психологию, нет иной возможности кроме как просить стипендию в CNRS[XIV] и включаться в *исследование*. В психологии, стало быть, исследование возникает не исходя из нужд практики и не от потребности продвинуться дальше и превзойти саму себя; оно рождается, поскольку психологи не могут практиковать психологию; оно не

требует блестящего образования, но представляет собой лишь возмещение неэффективности образования бесполезного, последнюю возможность практики, которая на самом деле не осуществляется.

Мы, следовательно, приступаем к исследованию не после получения образования исследователя и обретения достаточного теоретического кругозора[1], исследование ведется в условиях разрыва с практикой, чтобы прежде всего показать, что психология может и должна быть практической, что она не ограничивается теоретическим, бесполезным и двусмысленным контекстом, но что кроме спекулятивных постулатов она имеет непосредственную позитивность; и если исследование зачастую вписано в позитивистский контекст, если оно, в противоположность философской психологии, постоянно отсылает к реальной практике, то это потому, что оно намеревается быть демонстрацией возможной практики. Заниматься «настоящей психологией», в противоположность психологии Прадена и Мерло-Понти, означает

---

[1] Не самым последним парадоксом в такой ситуации является то, что медицинское, научное или даже философское образование служит залогом и гарантией при подборе исследователей, желающих заниматься позитивной психологий.

искать возможность практики, актуальная невозможность которой породила «настоящую психологию» как научное исследование. Это подтверждает тот факт, что исследование в психологии одновременно является самой непредвзятой из всех форм исследования и более всего подгоняемой необходимостью. Самым непредвзятым, поскольку оно почти никогда не возникает в ответ на практическую нужду (за исключением некоторых определенных исследований в психологии труда), и в то же самое время наиболее предвзятым, поскольку существование психологии как науки и психолога как ученого и практика зависят от развития и успеха психологии как научного исследования. *Не-существование* самостоятельной и эффективной *практики* психологии стало, как это ни парадоксально, *условием* существования в психологии позитивного, научного и эффективного *исследования*.

Таким образом, с помощью методов, подтверждающих друг друга и нагромождающихся как воображаемая конструкция над виртуальной практикой, исследование поверяет свои возможности. Наиболее показательным примером здесь является психометрия и вообще техника тестирования: психометрические исследования используются как вероятностная диагностика, и их валидность всегда должна прямо или косвенно подтверждаться

другими тестами, уже прошедшими проверку при сопоставлении с конкретным опытом и результатами, полученными в наличной ситуации; но эта эмпирическая валидизация с самого начала показывает, что процесс исследования заимствует свою позитивность лишь у опыта, еще не являющегося психологическим, и что возможности его приложения заранее заданы экстра-психологической практикой, вырабатывающей свои критерии лишь в рамках самой себя. Психологическое исследование является, стало быть, *теоретическим* обслуживанием практики, которая, в свою очередь, дабы это исследование обладало высокой валидностью, не должна в нем нуждаться. Отношение клинической психологии к медицинской практике ограничивается следующей формулой: она снабжает уже сложившуюся практику методическими усовершенствованиями, валидность которых подтверждается тем, что медицинская клиника может достигнуть тех же результатов и без них.

Теперь мы можем оценить масштабы того круга парадоксов, в котором вращается психологическое исследование: оно развивается в пустом пространстве невозможности реальной практики и связано с этой практикой лишь отрицательными связями, но тем самым оно имеет оправдание лишь если демонстрирует возможности этой практики, к которой у него нет доступа, и таким об-

разом оно развертывается под знаком позитивности, право на которую оно отстаивает: «позитивность», которой оно не может ни обладать само, ни заимствовать у той почвы, где вызревает, поскольку появляется вследствие самого отсутствия практики, но которую оно вынуждено тайком требовать от практики, исключающей его и развивающейся в тотальном равнодушии к научной психологии. По своим истокам и по своему существованию исключенное научной практикой исследование в своей истинности и в своем развитии полностью зависит от практики, не претендующей ни на научность, ни на психологичность. Практика и исследование связаны друг с другом в модусе исключения; и роль «научной», позитивной и практической психологии, таким образом, сводится к спекулятивной, ироничной и отрицательной роли высказывать дискурсивную истину практики, которая прекрасно обходится и без того. Исследование не включено в само движение технического прогресса, которое постепенно приводит его к прояснению самого себя; оно — спекулятивная изнанка практики, которая даже не опознает себя как психологическую. Оно может представляться лишь как «невольная истина» практики; оно ее демистифицирует. Но эта истина заимствуется им лишь у реальности этой практики, мистифицированной по своей сути.

В своих отношениях с исследованием, как и в отношениях с наукой, психологическое исследование не обнажает диалектику истины; оно лишь следует за уловками мистификации.

Чтобы разобраться в этих парадоксах, попытаемся сначала рассмотреть исторический статус, а точнее, хронологическую ситуацию психологии. Жесткости структур, силы культурных традиций, наконец, того сопротивления, которое оказывает социальная организация проникновению психологических техник, уже достаточно для того, чтобы засвидетельствовать изоляцию исследования от практики. Разумеется, относительно молодой возраст психологии часто придает ей ничтожный, проблематичный облик перед лицом тех техник, которые развиваются уже около века. В этом смысле можно указать на странную закрытость медицины по отношению к психологии; над сознанием французской медицины все еще, более или менее неявно, доминирует странная диалектика Бабинского: невежество врача, мрак которого скрывает от него самого основания его техник, разоблачающих для него лишь ирреальность болезни, словно бы методическое мастерство исцеления есть мера существования болезни. Связанной с этим рассогласованием между техникой выздоровления и реальностью патологического факта мы обнаруживаем идею о том, что патологическое развивается как

конкретная манифестация, феномен ненормального. Ненормальное есть сущность болезни, терапия же приводит к его искоренению; как редукция сущности ненормального к нормальному процессу техника исцеления конституирует неотъемлемое измерение существования болезни. Сопротивляясь проникновению в нее психологии, современная медицина противится не только совершенствованию своих методов и своих понятий, но и, главным образом, пересмотру реального смысла болезни и абсолютной ценности патологического факта. Врачи, оставаясь глухими к психологии, защищают только свою технику, свою профессию и свой ежедневный хлеб; то, защитниками чего они стали, — это болезнь как патологический феномен; они защищают болезнь как *вещь*, как *свою вещь*. Уходя от проблемы ненормального, оценивая поведение как терапевтический инструмент, а символическую реализацию — как язык, психология ирреализует ненормальное и «истончает» болезнь; в глазах врачей и в историческом развитии медицины она может быть и действительно является лишь *магическим* предприятием. Она — изнанка того, что вот уже столетие конституирует медицинскую практику.

Но подобные феномены запаздывания и застаивания со временем или в процессе вызревания техник в конце концов исчезают. Парадоксы иссле-

дования в психологии укоренены, скорее, в более глубоких исторических причинах, а не в простых культурных сдвигах. Приведем пример из психологии труда. С одной стороны, она по сути занимается проблемами профориентации и профотбора, а с другой — проблемами индивидуальной адаптации к должности, профессии, рабочей группе и производству. Но совершенно очевидно, что *этот* комплекс проблем обретает значимость, эти вопросы, в строгом смысле слова, обретают *существование* лишь в определенных экономических условиях и исходя из таковых. Ориентирование и профотбор обретают реальность лишь в условиях безработицы и нивелирования специализации на рабочих местах. Только режим полной занятости, связанный с промышленной техникой, требующей высокого уровня специализации работника (что до настоящего времени противоречит нашей экономике, где полная занятость всегда базируется на массовом использовании неквалифицированной рабочей силы), только этот режим может отвести место психологической практике, напрямую связанной с научным исследованием. Без этого для нас мифического условия, ориентирование и профотбор имеют лишь смысл дискриминации. Что касается исследований, затрагивающих адаптацию индивида к условиям труда, они, в свою очередь, связаны с экономическими

проблемами производства, перепроизводства, стоимости рабочего времени и распределения прибыли.

Не это ли характерная черта психологии? Не связано ли на самом деле развитие всех исследований и всех наук с условиями экономической и социальной жизни? Говорят, что баллистика или атомная физика обязаны своим развитием войне, и добавляют, что то же самое относится и к «бета»-тесту[XV], используемому в американской армии...

Проблема, по счастью, намного сложнее. Действительно возможно, что отсутствие благоприятных экономических условий может сделать на данный момент ненужным внедрение или развитие науки. Но в конце концов, тела продолжают падать, а электроны вращаться, невзирая на экономику или военную ситуацию. В психологии, когда условия рациональной и научной практики не связаны воедино, подрывается позитивность науки; в период безработицы и перепроизводства профотбор прекращает быть техникой интеграции и становится техникой исключения и дискриминации; в период экономического кризиса или повышения стоимости труда адаптация человека к своей профессии становится техникой, направленной на увеличение рентабельности предприятия и рационализирующей человеческий труд как чистый и простой фактор производства; одним словом, она

прекращает быть психологической техникой, чтобы стать техникой экономической. Это отнюдь не значит, что использование в экономических целях или мотивирование экономическими задачами — это судьба всех прикладных наук. Это означает, к примеру, что понятие профпригодности, в том виде, в каком оно используется в промышленной психологии, изменяет содержание и смысл в зависимости от *экономического* контекста, в рамках которого им оперируют: оно может обозначать и культурную норму образования, и принцип дискриминации по объему выработки продукта, и предположительное время вхождения в ремесло, и меру обучаемости, и, наконец, качество реально полученного образования. Эти разнообразные значения термина «профпригодность» задаются, скорее, не разными путями рассмотрения одной и той же психологической реальности, но соответствующими путями объяснения на уровне индивидуальной психологии исторических, социальных и экономических нужд. Но не только практика психологии становится инструментом экономики, сама психология становится мифологией в человеческом масштабе. В то время как физика или биология, чье развитие и применимость определяются экономическими и социальными причинами, всегда остаются физикой и биологией, психологические методы вследствие определенных условий утрачи-

вают свою валидность, свой смысл и свой психологический фундамент; они перестают существовать как прикладные по отношению к психологии, и психология, под именем которой они представляются, создает лишь мифологию их истинности. Физические, химические и биологические техники могут *использоваться* и, следовательно, «приспосабливаются к любому смыслу»; но психологические методы по своей природе, как и сам человек, могут *отчуждаться*.

Путем таких размышлений, которые, как может казаться, уводят нас от нашей проблемы, мы понемногу продвигаемся к тем глубинным психологическим отношениям науки и психологической практики, которые определяют стиль, свойственный *этому* порядку исследования. Весьма любопытно констатировать, что прикладная психология никогда не движется позитивными потребностями, но возникает всегда как результат препятствия на пути человеческой практики. Психология адаптации человека к труду порождена формами дезадаптации, явившимися следствием развития в Америке и Европе тэйлоризма[XVI]. Известно также, что психометрия и измерение интеллекта основываются на работах Бине по школьному недоразвитию и умственной отсталости; пример психоанализа и того, что сейчас называют «глубинной психологией» отражает тот же факт: он во всей целостности

развивался в пространстве, очерчиваемом симптомами психической патологии.

Не является ли это специфической чертой психологического исследования? Не рождается ли исследование, когда практика достигает своего предела и встречается с непреодолимым препятствием, которое в ее принципах и условиях существования вновь ставит ее под вопрос? Не усматривает ли биология как комплекс исследований жизни свои действительные истоки и конкретную возможность своего развития в проблеме болезни, в наблюдении мертвого организма? Наука о жизни возможна именно на основании изучения смерти, даже если мы можем с точностью определить ту дистанцию, что отделяет анатомию трупа от физиологии живого. Точно таким же образом, именно на основании осмысления бессознательного, вырастает психология сознания, в том случае если она не является чистой трансцендентальной рефлексией; на основании перверсии, если она не является этикой, вырастает психология любви; именно отталкиваясь от глупости психология интеллекта может развиваться без апелляции к, по меньшей мере, имплицитной теории знания; именно отталкиваясь от сна, автоматизма и непроизвольности мы можем развивать психологию бодрствующего и воспринимающего мир человека, не ограничивающуюся чистой феноменологической дескрипцией.

Свою позитивность психология заимствует от негативного опыта, который человек обнаруживает в себе самом.

Но тот процесс, в котором, отталкиваясь от науки или практики, появляется исследование, нужно отличать от того, которым исследование, практика и познание соединяются с наличными условиями человеческого существования. В психологии, как и во многих других областях науки, практика не может сама поставить себя под вопрос и не может на основании самой себя родиться как практика, лишь исходя из своих собственных негативных границ и опоясывающей знание и техники неизведанной области. Но с другой стороны, любая практика и любое научное исследование могут осмыслить себя, отталкиваясь от определенной ситуации *потребности*, в экономическом, социальном и историческом смысле этого термина, тогда как психологическое исследование и практика осмысляют себя лишь отталкиваясь от *противоречий*, которыми оказывается охвачен человек, и в качестве таковых. Если психическая патология всегда была и до сих пор остается одним из источников психологического опыта, то это не потому что болезнь высвобождает скрытые структуры, не потому что она уплотняет или акцентирует нормальные процессы, другими словами, не потому что человек в ней легче опознает лицо своей истины, но, на-

против, поскольку он открывает в ней мрак этой истины и абсолютный элемент своего противоречия. Болезнь есть *психологическая истина* здоровья, но одновременно и *человеческое противоречие*.

Давайте, чтобы быть точными, приведем пример фрейдовского «скандала»: сведение человеческого существования к детерминизму *homo natura*, проекция целостного пространства социальных и эмоциональных отношений в плоскость либидинальных импульсов, дешифровка опыта в терминах механики и динамики ясно отражают самую сущность всякого психологического исследования. Эффект скандала объяснялся лишь тем способом, посредством которого проводилась редукция; впервые в истории психологии негативность природы соотносилась не с позитивностью человеческого сознания, она представлялась как негативное позитивности природной. Скандал состоял не в том, что любовь связывалась с природными или сексуальными истоками, это говорили задолго до Фрейда, но в том, что благодаря психоанализу любовь, социальные отношения и формы межличностного взаимодействия предстали как негативный элемент сексуальности, которая есть естественная позитивность человека. Это реверсирование, посредством которого природа как негация истины человека становится для и посредством психологии

самим основанием ее позитивности, в рамках которой человек в своем конкретном существовании становится, в свою очередь, отрицанием; это реверсирование, впервые ясно произведенное Фрейдом, стало теперь условием возможности всякого психологического исследования. Восприятие негативности человека как его позитивной природы, опыта его противоречия как раскрытия его наиболее непосредственной и естественной истины, начиная с Фрейда, негласно становится общепринятым проектом психологии. Значимость фрейдизма в открытии сексуальности лишь производна и вторична; в своем основании она связана с установлением той позитивности, о смысле которой мы только что поведали. В этом отношении всякое исследование позитивной психологии — фрейдистское, даже если оно максимально отходит от психоаналитических тем и даже если является факторным анализом способностей.

Таким образом, понятно, почему притязания на позитивность составляют изначальный выбор психологии; она не является естественным образом вписанной в спонтанное развитие науки, исследования и техники. Выбор позитивности есть предварительная необходимость, условие возможности психологической истины, и одновременно — истинной психологии. Но поскольку психология требует от человека позитивности на том самом уров-

не, где он переживает опыт своей негативности, она может быть лишь негативной и мифологической изнанкой реальной практики, с одной стороны, и двойственным образом, в котором одновременно и проявляется, и утаивается действительное знание, с другой. Следовательно, это психологическое исследование конституирует всю сущность психологии, поскольку именно оно несет и реализует все требования позитивности, однако оно может реализовываться как исследование лишь реверсируя знание или возможность знания, которое оно собирается демистифицировать, забывая свою абсолютную потребность; и оно может развиваться как научное исследование, лишь став мифологией практики, которая не осуществляется. Как воплощенная сущность психологии, исследование является одновременно и единственной формой ее существования, и процессом ее самоуничтожения.

Исследование есть для психологии одновременно и основание ее существования, и основание несуществования. В трех отношениях оно составляет ее «критический» элемент: оно выводит на свет концептуальные и исторические *a priori*, оно обозначает условия, при которых психология может отыскать или преодолеть формы, поддерживающие ее прочность, оно, наконец, оценивает и выносит решение о возможностях ее существования. Нынешние трудности психологического иссле-

дования отражают отнюдь не кризис взросления, они очерчивают и разоблачают кризис существования.

С того времени, как психология стала «молодой» наукой, у нее было время немного повзрослеть. Не нужно отыскивать причины неизменного инфантилизма психологии в хронологии, у нее, в конце концов, практически тот же возраст, что у химии или эмбриологии. История науки не приемлет оправданий своего психического возраста возрастом реальным. Я согласен, что старческое впадение психологов в детство слишком затянулось, и думаю, что ее молодость уже прошла. Но время молодости минуло, а самой молодости так никогда и не было. Беда психологии не в этой молодости, но в том, что она никогда так и не обретала ни стиля, ни облика своей молодости. Ее проблемам уже век, но ее сознание с каждым днем становится все более и более инфантильным; она молода, лишь поскольку молодость так и не наступила. Поэтому появление исследования в области психологии обозначает не только кризис взросления.

В действительности это произошло во всех областях познания, это-то и открыло новые горизонты современной науки: познание больше не развертывается исключительно как знание, оно становится исследованием; иными словами, оно отделя-

ется от сферы мышления, которую считало своей идеальной родиной, чтобы осознать себя как продвижение внутри реального и историчного мира, где объединяются техники, методы, операции и механизмы. Наука является теперь не путем к неразгаданной тайне мира, но ее становлением, отныне неотделимым от реализуемой техники. Прекратив быть знанием, чтобы стать исследованием, наука уже не память, она — история; она отныне не мысль, а практика, не замкнутая цепь знаний, но путь познания, который простирается даже туда, где оно останавливается.

Этот переход от *энциклопедии* к *исследованию*, несомненно, составляет одно из наиболее важных культурных событий нашей истории. Мы не будем дискутировать о месте и роли психологии в том знании, чьи притязания по полному праву и в своих истоках энциклопедические. Единственная проблема, которая нас беспокоит, это то, что теперь значит психология как исследование, поскольку психология всецело им стала. Мы видим, как в наши дни психологическая наука и практика упрощены и исчерпываются единственно областью исследования, и мы можем понять, что психология, которая может изначально выбрать в пользу «экспериментальной» или «рефлексивной», является настоящей лишь когда она научна, позитивна и объективна; исследование не есть условие разви-

тия психологической науки и практики, оно формируется в качестве эмпирического исследования, свободного от всякого теоретического горизонта, чистоты спекуляции, выраженного на уровне своих эмпирических результатов, *a priori* их существования и универсального элемента их развития. Становясь исследованием, психология не продолжает, как другие науки, *пути своей истины*, она сразу же обретает смысл *условия ее существования*. В психологии как науке не истина движет исследованием, но исследование в себе самом чудесным образом открывает бездну этой истины. Психология, стало быть, должна задаваться вопросом о своей истине не на уровне своей научной рациональности, не на уровне своих практических результатов, но на уровне *выбора*, который она делает, конституируясь как исследование.

Исследование стало научным и практическим основанием существования психологии, социальным и историческим смыслом существования психологов. Сейчас психолог — это исследователь. Чего? Того, что еще не охвачено другими, ибо вы исследуете не чтобы найти, но чтобы исследовать, чтобы проводить исследования, чтобы быть исследователем. Поэтому ведутся исследования, исследования вообще, исследования чего угодно — неврозов у крысы, статистической частоты гласных в английском переводе Библии, сексуальной жиз-

ни провинциалок, в особенности из *lower middle class*[XVII], кожного сопротивления, кровяного давления и ритма дыхания во время прослушивания *Симфонии псалмов*[XVIII]. Исследования большой дороги и мелких пересечений, исследования сумок и связок[1].

И также как рациональность, научный характер, и наконец, объективность исследования не могут ссылаться лишь на выбор исследования, методы и непсихологические понятия не могут обеспечить действительных гарантий его валидности. Встречаются исследования, полностью построенные на сомнительных медицинских концептах, представляющихся психологу объективными, только поскольку они являются медицинскими. Тратятся годы кропотливого труда на адаптацию факторных методов к экспериментальному материалу, для которого математическое очищение никогда не сможет обеспечить той валидности, которой он не обладает изначально. Даже после факторного анализа данные интроспекции остаются интроспективными. Не совсем понятно, какая

---

[1] Поскольку настоящая статья не ставит задачи вступать в полемику, мы не воспроизводим точных названий проводящихся исследований. Но так как мы ставим критическую цель, искажения действительных названий допущены исключительно из вежливости и не меняют их сути.

форма объективности достигается, когда факторной обработке подвергается вопросник для школьников, касающийся их собственной лжи или лжи их маленьких товарищей. В конечном счете, мы успокаиваемся результатами: мы узнаем, что дети лгут в основном чтобы избежать наказания, затем, чтобы похвастаться и т. д. Мы уверены тем самым, что использованный метод чрезвычайно объективен. Ну и что с того? Есть такие неблагоразумные бестактные маньяки, которые для того, чтобы посмотреть через стеклянную дверь, склоняются к замочной скважине.

Можно, впрочем, уточнить: потребовалось бы несколько страниц, чтобы перечислить работы, которые *статистически* подтверждают невалидность медицинских понятий или клинически доказывают неэффективность психометрических методов. Мы наконец-то достигаем здесь замысла психологического исследования: это исследование, научный характер которого подтверждается внутри него самого в игре заимствованных из других научных областей методов и концептов, и внутренняя объективность которого таким образом разрушается. Психологическому исследованию не присуща, следовательно, автохтонная объективность, здесь есть лишь привнесенные извне модели смежной объективности, которые опоясывают набор мифов психологии, а самой ей объективности

недостает, и ее действительной задачей является лишь тайное и безмолвное разрушении этой объективности.

Действительная задача психологического исследования состоит поэтому не в демонстрации объективности, не в обосновании или прогрессе техники, не в конституировании науки, не в прояснении форм истины. Его движение, напротив, есть движение истины, которая разрушается, объекта, который уничтожается, науки, которая стремиться лишь демистифицироваться: словно судьба психологии, избравшей позитивность и требующей позитивности человека на уровне его негативного опыта, как это ни парадоксально звучит, состоит в том, чтобы проделывать лишь всецело негативную научную работу. То, что психологическое исследование может поддерживать с возможностью знания и реальностью исследования лишь негативные отношения — это цена, уплаченная ею за выбор позитивности, который она совершила изначально и на который теперь обречен любой психолог на пороге храма.

Если исследование со всеми теми характеристиками, которые мы описали, стало в наши дни сущностью и реальностью всякой психологии, это не означает, что психология наконец-то достигла возраста научности и позитивности, напротив, это признак того, что она позабыла о являющейся ее

источником негативности человека, о своем извечно дьявольском предназначении. Если бы психология захотела вновь обрести свой смысл знания, исследования и практики, ей нужно было бы вырваться из этого мифа позитивности, в котором сегодня она живет и умирает, дабы обнаружить свое подлинное пространство внутри измерений негативности человека.

Этот изначальный смысл все еще остается одним из парадоксов и одним из наиболее явственных достижений Фрейда, более других способствовавшего его одновременному раскрытию и утаиванию. *Superos si flectere nequeo, Acheronta movebo...*[XIX]

Психология может спастись лишь вновь спустившись в Ад.

ПРИМЕЧАНИЯ

[I] *Foucault M.* La recherche scientifique et la psychologie // Des chercheurs français s'interrogent. Orientation et organisation du travail scientifique en France / Éd. É. Morère. Toulouse: Privat, 1957. P. 173—201.

[II] *Прален, Морис* (1874—1958) — французский философ и психолог. С философских позиций разрабатывал проблемы психологии ощущений, восприятия и других психических феноменов.

[III] *Биран, Мен де* (1766—1824) — французский философ, разрабатывал проблемы оснований психологии, теории познания, философии воли, мышления, ощущений и др. Оказал влияние на развитие персонализма и экзистенциализма.

[IV] *Тэн, Ипполит Адольф* (1828—1893) — французский психолог, философ, историк, искусствовед. Последователь О. Конта, психолог позитивистской волны, родоначальник культурно-исторической школы в психологии.

[V] Здесь Фуко допускает ошибку. Свои исследования Бине проводил, наблюдая за двумя своими дочерьми — Маргаритой и Армандой.

[VI] *Пьерон, Анри Луи Шарль* (1881—1964) — французский психолог и психофизиолог, профессор кафедры физиологии ощущений Коллеж де Франс, пионер экспериментальной психологии во Франции. Основатель Национального исследовательского института труда и профориентации.

[VII] «Психологические анналы» (L'Année psychologique) — одно из первых в мире специализированных научных изданий по психологии. Основаны в 1894 г. Анри

Бони и Альфредом Бине и публикуют материалы по различным ветвям психологии, уделяя особое внимание экспериментальной психологии, психологии развития, социальной психологии, истории психологии, нейропсихологии и др.

VIII *Валлон, Анри* (1879—1962) — французский психолог и педагог, основатель парижской школы генетической психологии, специалист по детской психологии.

IX Университетская клиника Жоржа Эйе — клиника для лицеистов и студентов с психическими расстройствами в возрасте 18—25 лет. Расположена в 13-м округе Парижа и функционирует при университете Париж VIII.

X Госпиталь Анри Русселя — первая открытая клиника (без принудительной госпитализации) во Франции, объединившая в момент своего создания (в 1838 г.) стационар, диспансер, социальную службу и научно-исследовательскую лабораторию.

XI SNCF — очевидно, имеется ввиду психологическая служба (Service de psychologie appliquée) французских железных дорог (Société Nationale des Chemins de fer Français).

XII CERP — Centre d'étude et recherches psychotechniques, Образовательный и исследовательский центр психотехники.

XIII INOP — Institut national d'étude du travail et d'orientation professionnelle, Национальный исследовательский институт труда и профориентации.

XIV CNRS — Centre national de la recherché scientifique, Национальный центр научных исследований.

XV «Альфа»-тест и «бета»-тест — тесты интеллекта, использовавшиеся во время Первой мировой войны в вооруженных силах США. Первый был направлен на вербальный интеллект, второй — на невербальный интеллект и ис-

пользовался для неграмотных и эмигрантов, не знающих английского языка.

[xvi] *Тэйлоризм* — теория организации труда и управления производством, предложенная Фредериком Тэйлором (1856—1915) и господствовавшая в американской экономике преимущественно в 1910 г. Тэйлор осуществил одну из первых попыток научной систематизации и теоретизации условий и факторов оперативности и результативности труда, среди которых называл мотивацию, способности и задатки, уровень интеллекта и прочее.

[xvii] *Lower middle class* — мелкая буржуазия *(англ.)*.

[xviii] «Симфония псалмов» (1930) — симфония И. Стравинского.

[xix] *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo* — «если небесных богов не склоню, Ахеронт всколыхну я» *(лат.)*. Фрейд предпосылает это крылатое выражение «Толкованию сновидений».

СОДЕРЖАНИЕ

О. А. Власова. «Антропологический сон» Мишеля Фуко: ранние работы 3

Введение к: Бинсвангер Л. Сон и существование 83

Психология с 1850 по 1950 гг. 197

Научное исследование и психология 241

Мишель Фуко

РАННИЕ РАБОТЫ

Редактор издательства *В. В. Дементьева*
Художник *П. Палей*
Компьютерная верстка *О. В. Новиковой*

Подписано к печати 24.10.2014.
Формат 60 × 75 $^{1}/_{16}$
Бумага офсетная. Гарнитура «Talisman».
Усл. печ. л. 14.9. Уч.-изд. л. 10.0.
Тип. зак. № 5941.

Издательство «Владимир Даль»
193036, Санкт-Петербург, ул. 7-я Советская, 19

Отпечатано способом ролевой струйной печати
в ОАО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д.1
Сайт: www.chpd.ru, E-mail: sales@chpd.ru, т/ф. 8(496)726-54-10